

U12159

P

Vol 15-1603

Title - KHAHALAAT.

Creator - Sultan Ahmed

Publisher - Rife, Ben Steam Press (Lahore).

Date - 1907.

Pages - 340

Subjects - Urdu Adab - Magazines.

۲۹
کتابتیں مضامین ہیں

خیالات

یعنی

مجموعہ مضامین مختلفہ

جو

وقتاً فوقتاً ملک کے مشہور رسائل میں

خان میز اسطوانات احمد علی اسٹیمٹ کمشنر

بندوبست میانوالی کی جانب سے

شائع ہوتے رہے

جون ۱۹۰۷ء

مطبوعہ رفاه عام اسٹیم پریس لاہور

قیمت فی کاپی ۵۰



خیالات

کیا ہے ؟

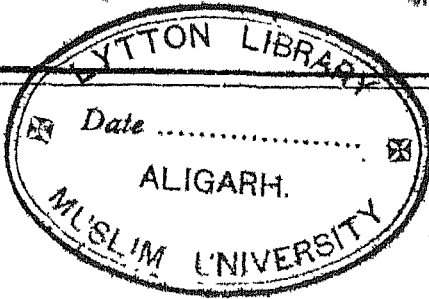
اس میں وہ چند مضامین ہیں جو وقتاً فوقتاً ملک کے مندرجہ ذیل مشہور و معروف رسائل میں زیب اشاعت پاتے رہے ہیں، مخزن دکن ریویو، زمانہ، اردوئے معلّے، منتضیٰ تہذیب، رسالہ عصر جدید، اب یہ مضامین جداگانہ اور مستقل طور پر اس واسطے نہیں شائع کئے جاتے کہ ان میں کوئی خصوصیت ہو یا وہ اغلاط ادبیہ و اسقام تہذیب سے محض منسوخ اور برہیں بلکہ انکی یہ جداگانہ اور مستقل اشاعت محض بیادگار ان رسائل محترمہ و صحائف معترفہ کے کیجاتی ہے کہ جنہیں نہیں کسی کسی اشاعت میں شرف انداز مل چکا ہے اگر ہم یہ مجموعہ بنام نامی رسائل بالا ویدی کمیٹی کرنے کی جرأت کریں تو یہ کچھ بے موقعہ اور بے جا نہ ہو گا۔ ۵

ہدیہ ماتنگ دستاں را بہ چشم کم مبیں

از مروت بر سر خوان تھی سرپوش باش

سلطان احمد علی عنہ میاں نوالی پنجاب

یکم جون ۱۹۰۷ء



۱۔ اخلاق - مذہب - قانون

۸۸
۱۶/۱۱/۵۹

CHECKED-2002

اُن حکومتوں اور طاقتوں کے سوا جو انسانوں کی اپنی تجویز سے ترتیب دی گئی ہیں اور جنہیں شخصی یا جمہوری حکومتیں کہا جاتا ہے۔ اور بھی ایسے چند ضابطے ہیں جنہیں ایک جامع حکومت یا جامع طاقت کہا جاسکتا ہے۔

جیسے شخصی اور جمہوری طاقتیں یا حکومتیں کسی نہ کسی ضابطے یا اصول کی تابع ہوتی ہیں ایسے ہی چند ضابطے بھی کوئی نہ کوئی اصول یا منہج رکھتے ہیں۔ بنجلا اُن کے اکثر سے لوگ آشنا ہیں اور اکثر سے نا آشنا گوگل یا بعض افراد ایسے چند ضابطوں سے ناواقف اور نا آشنا ہی ہوں تاہم اُن کے تصرف اور دخل قبض سے باہر نہیں ہیں۔

انسان بسا اوقات جن طاقتوں یا جن اثروں سے انکار کرتا ہے۔ دراصل وہ اُس پر غائب اور موثر ہوتے ہیں۔ اسکا انکار یا تو تجاہل عارفانہ ہے اور یا ایک غریب وہ قیاس بہہدیس مریض ڈاکٹر کے دریافت کرنے پر گہا کرتے ہیں کہ بلا کسی اندرونی یا خارجی عارضے کے یہ عارضہ عارض ہو گیا ہے۔ لیکن اُن کا ایسا کہنا بسا اوقات غلط ثابت ہوتا ہے۔ جب ہم دنیا جائے اسباب مانتے ہیں تو کوئی عمل یا کوئی اثر بغیر سبب کے نہیں ہونا چاہئے۔

جن جن ضابطوں کی جانب ہم نے اوپر اشارہ کیا ہے اُن میں سے نوع انسان لہ بہت سے واقعات اور کیفیات ایسی ہیں کہ جنکا وقوع یا حدوثی سبب یہ معلوم نہیں اور ہم نہیں جانتے کہ اس نے کیا اثر کیا کہ کیفیت کا ظہور کیونکر ہوا اور وہ جو کیسے عمل میں آیا۔ دراصل ہمارا علم نہایت مختلج اور محدود ہے اگر ہمارا علم محتاج اور محدود نہ ہوتا تو شاید یہ فتوے دیدیتے کہ دنیا کا کوئی کام بھی بغیر سبب کے نہیں ہوتا ۱۲

کے متعلق تین ضابطے زیادہ تر شہور اور مروج ہیں *

الف - اخلاق -

ب - مذہب -

ج - قانون -

ان تین ضابطوں کی تمام انسانی گروہوں پر حکومت اور تصرف ہے کوئی قوم اور کوئی ملک ان ہر ضابطوں کے اثر سے خالی نہیں کوئی سالک اور کوئی سنی قوم لے لو ان تینوں میں سے کسی نہ کسی شق سے متعلق ہوگی۔ یہ جذبات ہے کہ کسی مقام میں یہ ہر ضابطہ مکمل ہوں اور کسی میں ناکمل۔ کسی میں ان کی بنیاد احسن جوہ پر مبنی ہو اور کسی میں ناقص۔ ان ہر ضابطہ کی کوئی نہ کوئی غرض ہوتی ہے یا یہ کہ ان ہر ضابطہ کا کوئی نہ کوئی نتیجہ ضرور ہونا چاہئے۔ جب یہ موثر ہیں تو طرزی ہے کہ ان کے آثار ہوں۔ اور ان آثار سے کوئی قوم خاص اوصاف یا خیالات سے شصف سمجھی جاوے۔ ہر فرد قوم یا ہر مجموعہ قوم کی نسبت یہ بحث کیجا سکتی ہے کہ *

الف - اُس کی حالت مذہب اور سلیم ہے *

ب - اُس کی حالت بین بین ہے *

ج - وہ اکثر امور اور اکثر شرائط میں گری ہوئی ہے *

دوسرے الفاظ میں ان حالات کی تعبیر یوں بھی کیجا سکتی ہے *

(۱) ایک قوم وحشت سے ہٹ کر بہت دُور جا رہی ہے *

(۲) کچھ وحشت میں ہے اور کچھ اُس سے دُور *

(۳) سراسر وحشت میں ہے *

یہ سوال کیا جائے گا کہ

لے کبھی ان میں کوئی فرد کسی قوم اور کسی ملک پر جاکا نہ حکومت ہوتی ہے اور کبھی بہت مجموعی سب افراد ان کے رہنما بنیں ہوتے ہیں کبھی ان میں فی الجملہ اتحاد و تباہی اور کبھی فی الجملہ لفاق۔ کبھی ان میں تیز کجانی ہو اور کبھی نہیں اس غیبی کو ملا دیا جاتا ہے کہ نمایاں فرق اور نمایاں تیز رفتاری نہیں ہوتی۔ اور ایک ہی نام تعین کیا جاتا ہے ۱۲

”کیا کوئی فرد قوم یا مجموعہ قوم صرف وجود اخلاق سے ان اوصاف سے متصف ہو سکتا اور بوجہ عدم وجود اخلاق ان اوصاف سے دُور چاہتا ہے“

یا۔ ”مذہب ان سب امور کا حامی اور جامع ہے“

یا۔ ”معاذ اللہ ان کا سودا اور سرچشمہ ہے“

یا۔ ”تینوں بیہیت مجموعی عامل ہیں“

قبل اس کے کہ ہم ان میں سے ہر ایک صورت کی نسبت بحث کریں یہ دکھانا چاہتا ہوں کہ عملی اعتبارات اور مؤثرہ حالات کے اعتبار سے ان تینوں میں کیا کچھ فرق ہے۔ یا ان کی جداگانہ تعریفیں کیا کیا ہیں۔ یا ان میں کوئی نسبت ہے۔

اخلاق سے وہ حالت یا وہ طاقت مراد ہے یا اخلاق وہ فلسفہ ہے جس سے انسان اپنے قوائے طبعی کے صحیح استعمال کا طریقہ سیکھتا اور ان امور یا باتوں سے آگاہی پاتا ہے جو اسے خود اپنی ذات یا اغیار کے مقابلے میں موجودہ ہستی یا زندگی میں آسائش۔ راحت۔ مسرت۔ عزت۔ اعتبار کی حیثیت سے عمل میں لانا ضروری یا لائق ہیں یا اخلاق وہ شریعت اور وہ قانون ہے جو اسکی قوت ضمیری سے ترتیب پاتا ہے۔

مذہب وہ قانون ہے جو بحفاظ اخلاق یا تصرفات ضمیری ایکل علی طاعت علت العلل کے منشا اور ذات تک انسان کی رسائی کرنا چاہتا اور ان ہدایات سے آگاہی بخشتا ہے۔ جو اس منزل تک اس کی رہنما ہو سکتی ہیں +

قانون وہ ضابطہ ہے جو کسی سوسائٹی یا حکومت یا جماعت سیاسی کی جانب سے ان امور اور ان اغراض کی تکمیل اور احفاظ کے واسطے ترتیب دیا جاتا ہے جس سے کسی سوسائٹی۔ کسی حکومت اور کسی جماعت سیاسی کے قواعد۔ احکام۔ رسم و رواج وہ

ہو جس طرح لوگ ہمیشہ اور مسرت میں فرق نہیں کرتے ہمیشہ کو مسرت اور مسرت سمجھ لیتے ہیں۔ اسی طرح خوش خوی اور اخلاق میں بھی تیز نہیں کیجاتی جو کہ خوش خوی میں ملاؤں کو نہیں کہا جاتا اور وہ شے با اخلاق میں حالانکہ اخلاقی حلقہ سے بہت دور ہوتے ہیں۔ خوش خوی اخلاق کا رادف نہیں ہے۔ خوش خوی ایک خوش مزاجی سے زیادہ ایک عادت ہے۔ خلاف اس کے اخلاق وہ طاقت یا وہ فلسفہ ہے جو قوت ضمیری کو بہت کچھ نڈت کرتا ہے۔

حقوق مسلمہ کی حفاظت تکمیل - نگرانی - تقسیم - تاویل - انتقال یا پابجائی اور ترمیم یا تبدیلی
عمل میں آتی ہے۔

ان ہر شقوق میں نسبتاً کچھ نہ کچھ نسبت پائی جاتی ہے۔ گو فلسفہ اخلاق مذہب
کی تعریف میں نہیں آسکتا لیکن مذہب کے مسلمات یا اغراض میں سے اکثر مسلمات
اور اکثر اغراض کی تعلیم دیتا ہے اور ان کا حامی ہے۔ اسی طرح مذہب بہت سے
اصولوں اور اغراض اخلاقی کا موید اور حامی ہے۔ قانون اس حد تک اخلاق اور مذہب
کا نتیجہ کرتا ہے۔ جہاں تک اس کے اپنے اغراض قائم رہتے نظر آتے ہیں۔ گویا قانون
میں خود غرضی خود پرستی اور خود ستائی اور خود حفاظتی بہت ہے۔ قانون اپنی حفاظت
خود بھی کرتا ہے۔ اور اپنے ماننے والوں سے یہ بھی چاہتا ہے کہ وہ بھی اس کی حفاظت
اور تعظیم کریں۔ قانون کا نہ ماننا اس کی حفاظت اور تعظیم نہ کرنا ہے۔ اخلاق اور مذہب
خلاف اس کے یہ تعلیم دیتے ہیں کہ وہ اپنے حامی اور حافظ آپ ہیں وہ بذاتہ قائم اور
موجود ہیں۔ ان کا قیام اور ان کی موجودگی یا ان کی تکمیل اور بروہذا اہم ثابت ہے۔
ان کے ماننے اور ان کی تعظیم کرنے سے ماننے والوں کی وقعت اور حرمت میں ترقی ہوتی
ہے اور نہ ماننے سے ان کی اپنی وقعت اور حرمت میں فرق آتا ہے۔

۱۔ نفس اخلاق میں تبدیلی نہیں ہوتی ہے کیونکہ وہ یقینات کا درجہ رکھتا ہے۔ قانون اپنی وضعین کی تبدیلی اور
وضعین کی تبدیلی کو ترمیم پذیر ہی۔ اخلاق کی بنیاد یقینات اور مسلمات قطعی پر ہی۔ خلاف اس کے قانون کی
بنیاد اغراض وضعین اور قیام وضعین اور رعایا اجزائے محکمہ کے رسم و رواج اور خیالات یا حالات موجودہ پر بہت
کچھ انحصار رکھتی ہے۔ قانون اپنی بھی سنوا تا ہوا دوسروں کی ماننا بھی ہے۔ اس کا وجود اور قیام اپنی ذات پر بھی متوقف
ہے۔ اور دوسروں کی ذات پر بھی اس کی ہستی بہت کچھ انحصار رکھتی ہے۔ قانون ان اغراض کا بھی کفیل وکیل ہوتا ہے۔
جو پولیٹیکس کے اغراض کہیے جاتی ہیں کوئی قانون ان اغراض سے خالی نہیں ہوتا۔ اخلاق اور مذہب پولیٹیکس سے بہت
کم مناسبت رکھتے ہیں جو کہ پولیٹیکس کے اغراض بھی تغیر پذیر ہیں اور قانون بھی بہت کچھ تغیرات رکھتا ہے۔ اس واسطے
ان دونوں میں مناسبت کا ہونا ضروری تھا۔ اکثر اوقات پولیٹیکس کے اغراض اخلاقی کش اور کافر مذہب ہوتے ہیں
اور وقت پرستی میں تشاق۔ لیکن اخلاق اور مذہب بہت کم ایسے راہوں سے گذرتے ہیں ۱۲

اس بحث میں ہمارا دوشے سخن اس طرف ہے کہ کوئی فرد یا مجموعہ قوم تعظیم یا تعلیم اخلاق کے ان اوصاف سے متصف ہو سکتا ہے۔ جو ترقی اور تہذیب اور پاکیزگی کا موجب یا سر بانیہ ہیں۔ یا مذہبی پابندی سے یا دنیوی قیود سے۔ یا ان تینوں کی تکمیل اور تعظیم سے۔ اگر یہ کہا جائے کہ قانون کی تعظیم یا تسلیم اور تعمیل سے کوئی قوم یا فرد قوم عمرگیاں حاصل کر سکتا ہے۔ یا کوئی قوم ایک مذہب اور ترقی یافتہ قوم بن سکتی ہے۔ یا قانون کی حمایت سے کسی قوم میں انارکیک پیدا ہو سکتے ہیں۔ سو یہ ایک ایسا انکارنا فلسفہ ہے۔ جو کسی صورت میں بھی نتیجہ خیز نہیں۔ قانون جموں پر حکومت کرتا ہے۔ مذکوروں پر فیصدی دس آدمی بھی قانون کی حیثیت ایک عمدہ قانون ہونے کے تعظیم نہیں کرتے ہیں گو کوئی قانون حیثیت ایک قانون ہونے کے بناء کتنا ہی اچھا ہو لیکن اس کی حکومت اور نگرانی اغلاط اور استقام سے خالی نہیں ہوتی۔ قانون دانوں اور ورائیشوں کے قبضے سے نکل کر تعمیل کے واسطے جاہلوں کے ہاتھ میں دیا جاتا ہے۔ قانونی میدان میں تاویلات کی ایک بے دوسری حکومت ہر جو اس کی اہلیت اور حقیقت پر خوفناک حملے کرتی ہے۔

قانون بیشک یہ حکم دیتا ہے کہ میں ملاموں اور مجرموں کا حامی نہیں ہوں لیکن اس کے ساتھ ہی اس کے حاشیے میں لکھا ہوتا ہے۔ "اگر تم مجھ سے بچ سکتے ہو تو میں تمہیں کوئی مواخذہ نہیں کروں گا۔" چونکہ قانون پر شکوک اور اداام کی سخت حکومت ہے اس واسطے وہ ایسا کہنے کے لئے مجبور ہے۔

قانون لوگوں کے پیچھے پیچھے چلتا اور ان کی پیروی کرتا ہے۔ جو لوگ یا جو قومیں قانون کی تعظیم اور حمایت نہیں کرتیں ان کے گھروں اور ان کی عمارتوں میں قانون اپنی ہستی چھوڑ کر ان کے رنگ میں رنگا جاتا ہے۔

قانون کی یہ غرض نہیں ہے کہ لوگوں اور محکموں کا اپنے تئیں ایک اخلاقی حکم

۱۵۔ یہ اس واسطے کہ درہل کسی سیاسی یا حکومتی قانون میں بنا کر کوئی صداقت اور حست نہیں ہے۔ یا ان کا مراد اخلاقی اور مذہبی عکس ہوتا ہے اور یا لوگوں کے رواجات اور موجودہ نظام سے انہ کیا جاتا ہے۔

جب لوگ بدل جاتے ہیں تو قانون بھی ان کی پیروی کرتا ہے ۱۲

ثابت کرے بلکہ یہ ایک خاص دائرے میں اُن خاص غراض سے امن و امان قائم رکھے جو اُس کی حدود حکومت میں ہے۔ قانون ایک چوکیدار یا ایک ہوشیار محافظ ہے۔ اُس کا فرض حفاظت کرنا ہے۔ نہ یہ کہ جن کے گھروں کی حفاظت کرتا ہے۔ اُن میں کیا کچھ بھرا ہے۔ سیاسی تاریخین بتلاتی ہیں کہ کوئی قوم محض قانون کی طفیل کبھی مہذب اور شائستہ نہیں ہو سکتی۔ سیاست قانون یا جیل کی فہرستیں اور جرنالوں کی مشایخیں ریزاؤں کے کاغذات یا احکام و ضاحت سے جٹلا سکتے ہیں کہ قانونی شروط یا قیود سے لوگوں میں شائستگی اور صلاحیت کہاں تک آتی ہے اور لوگ کس درجے تک قانونی مواد سے صالح یا نیک بننے کی کوشش کرتے ہیں۔ جب کوئی خارجی قوم کسی دوسری قوم اور دوسرے ملک پر حکمران ہوتی ہے تو قانون کی نئی بنیاد رکھتی ہے۔ جو اس امر کا ثبوت ہے کہ لوگوں کی اصلی صلاحیت کی خاطر قانون نہیں بنایا جاتا۔ بلکہ حکومت جدید کی پابجائی اور استحکام کی خاطر۔ اگر چند امور صلاحیت کے بھی اُس میں شامل ہوتے ہیں تو وہ اُس کی اصلی غرض فوت نہیں ہونے دیتے ایک حکیم سے پوچھا گیا تھا:-

”لوگ قانون سیاسی کی جانب کب رجوع کرتے ہیں یا کن لوگوں میں سیاسی قوانین کی حرمت ہوتی ہے؟“

حکیم موصوف نے کہا کہ:- ”اُنہی لوگوں میں سیاسی قانون کی حرمت اور تعظیم ہوتی ہے جو خلاق اور مذہبی قانون سے فی الجملہ دور جا پڑتے ہیں۔ جن قوموں کے اخلاق اچھے ہیں اُن میں سیاسی قانون محض بیکار ہے۔“

جو چور یا جوڈاکو صرف اس دُور سے چوری نہیں کرتا اور ڈاکا نہیں مارتا کہ قانون اس کا حامی نہیں ہے

۱۔ ہمارے ہندوستان میں برٹش قوانین کی کمی نہیں ہے۔ آئے دن کوئی نئی قانونی جاری ہو ہی رہا ہے۔ کیا ان قوانین سے فوجداری اور دیوانی مالی تنازعات میں کمی آگئی ہو؟ جیلناؤں کی سالانہ رپورٹیں اس ظہار کیلئے ایک کافی ضمانت ہیں کہ خلاف صلاحیت دن بدن جرائم اور مجرموں کی تعداد میں ترقی ہو۔ جو اس کا زندہ ثبوت ہے کہ قانون سیاسی اصلی صلاحیت کا حامی یا کفیل نہیں ہے۔ قانون سیاسی منویٰ اور مجرمیات کی باز پرس نہیں کرتا لیکن اخلاق، اس سے بڑھ کر مذہب منویٰ اور مجرمیات کی بھی باز پرس کرتا ہے ۱۲

ہے اصل وہ اگرچہ علما چوریا ڈاکو نہیں ہے لیکن خیالاً یا تیشا چور ہے۔ چونکہ قانون سیاسی
نیتوں پر حکومت نہیں کرتا۔ اس واسطے لوگوں کے دل درست نہیں کر سکتا +
اگر ہم یہ چاہتے ہیں کہ ہم میں صلاحیت اور تہذیب کی روح پھیلے اور ہم ترقی یافتہ
قوموں کی طرح ہو جاویں تو اسکا علاج یہ نہیں ہے کہ ہم قانون سیاسی کی حمایت میں
آجادیں۔ بلکہ یہ کہ بوجہ اخلاقی اور مذہبی حمایت کے قانون سیاسی سے ہمیشہ کیواسطے
سبک دوش ہو جاویں۔ جب قانون سیاسی ہمیں کچھ سکھائے تو ہم اُسے جواب میں کہیں۔
”آپ کی مہربانی نہیں آپ کی کوئی ضرورت نہیں جب آپ کی حمایت خود اپنے میں
ہی نہیں بچاتی تو ہمیں کیا بچا سیکگی“

ایک پورانا مقولہ ہے۔ ”جو قانون سیاسی کو مد نظر نہیں رکھتا ہے وہ حکومت کرتا ہے۔“
مطابق اس کا یہ ہے کہ وہ حکومت کی درست بُرو سے محفوظ یا مومن رہتا ہے۔
اس سے زیادہ تر موثر یہ قول ہے جو اخلاقی قوانین اور مذہبی قیود کی عزت کرتا ہے وہ قانون
سے بالکل مستغنی ہو جاتا ہے۔ اور حکومت کی اُن ضوابط سے حرمت اور عزت کرتا ہے جو
اسکا حق ہیں۔ لوگ کہیں گے کہ کونسا اخلاقی مجموعہ ہے جس کی ہم تعظیم اور عزت کریں۔
آیا اُس کا وجود کتابوں اور بعض سائل میں ہے یا لوگوں کے سینوں اور دماغوں میں تلاش
کریں۔ اُن پر اختلاف ہے جیسے کہ مذاہب میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ خلاف اس کے قانون
سیاسی میں وقت مقررہ کے واسطے ایسا اختلاف تو نہیں۔ میں کہتا ہوں نہ کتابیں نہ صوفیوں۔
نہ رسائل کی گھر ڈور میں شامل ہو۔ نہ سینے ٹوٹو اور نہ دلوں کو جا پنچو۔ نہ دماغوں میں چھان بین
کر اور نہ ادھر ادھر اُدھر بھٹکو۔ اخلاق کی کتاب کشادہ ہے۔ اور تمہارے دل ہی سے اُس کی
نیباد پر ہی ہے۔ اگر تم غور کرو گے تو تمہارا اپنا دل ہی تمہارے لئے ایک مہربان استاد کا کام
دیگا۔ کیا جب کبھی تم نے کوئی بدادادہ کیا ہے اسوقت تمہارے افرون سے کوئی مزاحم
صدائیں نہیں آئی۔ سچ کہو گھڑی کی طرح کتنی دفعہ ملک کی آواز آئی تھی یہی اخلاق سبق ہے

ملہ جیاں ترقی سے مدد محض دولت و ثروت نہیں ہے۔ بلکہ وہ حالت ہے جو دلوں پر نیکی اور صلاحیت سے حکومت
کرتی ہے جو دولت مندوں اور افلاس دونوں میں طمانیت بخش ہوتی ہے ۱۱

جو تمہیں ہر گھڑی مل رہا ہے۔ وَفِي الْفَضَائِكُمْ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ۔

اس کے سوائے قدرت نے تمہارے سامنے ایک اور نظارے کی کتاب کھول رکھی ہے اسے غور کی نگاہوں سے دیکھو۔ اخلاقی فلسفہ اخلاقی کتابیں تمہارے ہی افعال اور اعمال کا انچوڑ ہیں۔ تم جو کچھ کرتے ہو ایک فلسفی انہیں ایک ضابطہ کی صورت میں لا کر باعتبار سود مندی اور ناسود مندی کے تمہیں دکھاتا ہے *

اخلاقی فلسفہ تمہیں غیبتی فلسفے سے متغنی نہیں کرتا۔ بلکہ وہ غیبتی فلسفے کا حامی اور پیروی ایسے ہی مذہب بھی اخلاقی فلسفہ اپنے میں لئے ہوئے ہے۔ جب قومیں اور افراد قوم اخلاق سے گر جاتے ہیں۔ اور ان میں اخلاق کی وقعت حرمت باقی نہیں رہتی۔ تو اس کا نتیجہ یہی نفرت ہوتی ہے۔ مذہب اخلاق میں سوائے اس کے کچھ اور شے نہیں کرتا ہے۔ کہ اخلاقی فلسفہ اس حالت میں ہمہ وجہ قابل حرمت و قابل تعظیم ہے۔ جب اس میں وجہ و باری جو عظیم ہو۔ اخلاق خمیرے نشوونما پاتا ہے۔ اور اس کا آوردہ بھی ہے۔ کوئی خمیرہ وجود باری کے خیال سے معر نہیں ہے۔ ہر خمیرہ اس پر شاہد ہے۔ خمیرہ ہی نہیں بلکہ ساری مخلوق اس کی ضرورت اور وجود کو ثابت کر رہی ہے۔ جسے ساری مخلوق معرض ظہار میں لا رہی ہے۔ وہ ایک چھوٹے سے خمیرے میں ولایت کیا گیا ہے۔

پر تو حسنت نہ گنج در زمین و آسمان

در حیرت سینه حیرانم کہ چوں جا کردہ

یہ مطلب نہیں کہ اخلاقی فلسفہ میں خدا کا ذکر نہیں ہے۔ یا وہ اس سے منکر ہے۔ بحث یہ ہے کہ جب بالخصوص خدائی طاقتوں اور خدائی اوصاف کی حیثیت سے اخلاق کی نسبت بحث ہوتی ہے تو اسے مذہب کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ ورنہ مذہب اور اخلاقی فلسفہ وہ نہیں ہیں۔ اگر کبھی ان میں مناسبت پیش کی جاتی ہے۔ تو وہ مبلغ علم کا قصور ہے۔ بلکہ حیثیت حقیقت الامر جب کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ مذہب اس کی کیا ضرورت ہے کیوں اس کی پابندی کچھ اور سے زیادہ اس ضمن میں بحث نہیں کیجئے کہ مذہب کی ضرورت کہاں تک ہو۔ اور خود انسان کی قوت فیضی (انسان کو اس ضرورت کی طرف کر دینا) کی پابندی پر یہ سب اس ضرورت کی بابت رسالہ مذہب میں فصل بحث کی ہو۔ یہاں اس کا اعادہ ضرورتی نہیں سمجھتا ۱۲

تو دوسرے الفاظ میں اس کا یہ مطلب ہوتا ہے کہ کیوں اخلاق کی پابندی کیجاوے۔ اُس کی کیا ضرورت ہے۔ اگر ہم کہیں کہ کیا اخلاق کی ضرورت نہیں ہے تو ہر کہہ دہ کہ اٹھیکہ کیوں ضرورت نہیں۔ سخت ضرورت ہے۔ صرف الفاظ کے ایریچر سے درجہل مذہب سے انکار کیا جاتا ہے۔ یا اُس کی کوئی ضرورت نہیں سمجھی جاتی۔ ورنہ سب اُس کی ضرورت محسوس کرتے ہیں۔ سب کی خواہش ہے کہ آزاد ہو جاویں۔ اور کوئی پابندی نہ رہے۔ لیکن یہ بہت مشکل ہے جو اپنے تئیں آزاد سمجھتے ہیں۔ وہ قید مذہب یا قید اخلاق سے نکل کر اور بھی ناگفتہ بہ مشکلات میں جھنس جاتے ہیں۔ کیا کوئی شخص اُس دنیا میں آزاد مطلق ہے؟ کوئی نہیں۔

کیا کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ میں پابند نہیں ہوں۔ کوئی نہیں۔
آدروں کا تقید اور پابندی جدا رہنے دو اپنی رائے کی پابندیاں ہی دم نہیں لینے
دیتیں خیالات اور آرزو کی پابندی یا قید کیسی خوفناک پابندی یا قید ہے۔ پہلے اس سے
رانی کا پروانہ لے لو پھر اخلاق اور مذہب کی پابندی سے نکلنے کی کوشش کرنا۔

تو کار زمین را نکو ساختی

کہ با آسمان ہم بر پرستی

کوئی قوم اور کوئی فرد قوم اسوقت تک ترقی یافتہ نہیں کہلا سکتا جب تک اُس کے اخلاق درست نہ ہوں۔ اور کوئی اخلاقی نصاب اسوقت تک باحرمت نہیں سمجھا جاسکتا جب تک کہ اُس میں مذہبی رُوح نہ ہو۔

تعلیم ایک روشنی ہے لیکن جب تک یہ روشنی اخلاقی منابر اور مذہبی معابر پر نہ پڑے اور اُن سے احساس کر کے نہ آئے تب تک اسے وہ کمال نہیں حاصل ہو سکتا جس کی ضرورت ہے۔

تعلیم قواعد کا مجموعہ ہے اور اخلاقی سبق عمل ہیں۔ صرف علم کام نہیں دے سکتا۔
عمل کی سخت ضرورت ہے۔ سمجھو اور سمجھو سیاسی قانون نے تمہارے افکار اور اعمال کی کہاں تک رستی کی ہے۔ اور تمہارے ذاتی نظائر نے تمہارے دیگر بنائے جنس

پر کیسا اثر ڈالا ہے۔ ہم میں سے ایک دوسرے کے واسطے ایک نظیری قانون ہے۔
کیا اس صورت میں ضرورت نہیں کہ ہم میں اچھی نظیریں پائی جاویں ؟

۲۔ ہستی کے دو پہلو

بقول ایک فلاسفر کے انسان کے واسطے مطالعہ کے لئے کوئی شے انسان
سے بہتر نہیں ہے۔ ایکے قریب قریب ان الفاظ میں بھی یہضمون ادا کیا گیا ہے۔
من عرف نفسه فقد عرف ربه۔ اس فقرہ میں عرفان نفسی عرفان ربی سے مشروط
کیا گیا ہے اس اشتراط سے اس امر پر روشنی پڑتی ہے کہ اپنی ذات کا عرفان مستلزم
عرفان ذات غیر ہے یا یہ کہ سب سے اول اپنی ذات کا عرفان لازمی ہے۔
ہماری ہستی کے دو حصے ہیں۔

(۱) خارجی

(۲) وجدانی

گو بناوٹ اور ساخت میں یہ دونوں حصے جدا جدا ہوں لیکن بظاہر بلحاظ ترکیب
اور تالیف جداگانہ نہیں ہیں ایک حصہ کو دوسرے حصے سے ایک تعلق اور تالف ہے
بظاہر حالات ہمیں کہنا پڑتا ہے کہ ایک حصہ بغیر دوسرے حصے کے قائم نہیں رہ سکتا یا ایک
حصہ کا قیام دوسرے حصے کے ثبات اور قیام پر موقوف ہے لیکن درحقیقت یہ دونوں
حصے باوجود اس لطیف تالف اور ترکیب کے بھی جدا گانہ ہیں ؟

جس طرح آنکھ بغیر روشنی اور ضیاء کے محض ناکامل یا ناکارہ ہے اسی طرح بظاہر
حالات ظاہری روشنی بغیر آنکھ کے بے مصرف ہے اگر ہم اس توت باصرہ کو جو ہر ایک
بصیر آنکھ میں پائی جاتی ہے ایک لمحہ کے لئے دائرہ چشم کے بغیر تصور کریں تو آنکھ کا کوئی

کامل وجود تصور نہ ہوگا اسی طرح اگر کسی آنکھ کو بغیر قوت باصرہ کے ذہن میں لائیں تو اُسکا بھی وجود کالعدم ہوگا ایسے ہی اگر ہم اپنی ہستی کے خارجی حصہ کو وجدانی حصہ سے الگ کر کے دیکھیں تو بظاہر حالات دونوں حصوں میں فتور پڑ جاویگا اور وہ سووند زکیرج دونوں حصوں کے اتصال سے حاصل ہے باقی نہ رہیگی +

بادوجود اسکے بطور آنکھ سے روشنی جدا ہے اور وہ بجائے خود ایک اور طاقت ہے اسبطح ہمارا وجدان بھی بجائے خود ہمارے خارجی حصوں سے جدا گنا اور ایک علیحدہ طاقت ہے ہم نہیں کہہ سکتے کہ آنکھ سے روشنی دور یا جدا ہو کر کس طبقہ میں جا ملتی ہے آیا کسی روشن طبقہ میں مل جاتی ہے یا کسی ظلمت میں فنا ہو جاتی ہے +
یہ روشنی یا وہ ضیا ہے جو وجدانی روشنی سے کچھ بھی نسبت نہیں رکھتی کیونکہ یہ روشنی ایک عارضی روشنی کی تخلیق ہے اور وجدانی روشنی اُس روشنی سے نکلی ہے جسے تقدس اور لازوال قیام حاصل ہے +

عارضی ضیا یا عارضی روشنی کا قیام اور نور بالعوارض ہے جب عوارض نہیں رہتے وہ بھی دور ہو جاتی ہے وجدانی ضیا یا وجدانی روشنی گو چند عوارض سے بھی تعلق رکھتی ہے لیکن وہ عوارض کے بعد بھی قائم رہتی ہے ہمارا خیال ہے کہ خارجی حصوں یا عوارض سے جدا ہونے کے بعد وجدانی روشنی یا ضیا کا محض فنا ہو جانا موزون نہیں جب ایک عارضی نور یا ضیا اپنے عارضی مرکز سے ہٹ کر ایک دوسری بڑی روشنی میں جا ملتی ہے گو وہ عوارض سے تعلق نہیں رکھتی لیکن ایک بڑی روشنی کے دائرہ کے قیام تک اُس کو بھی فنا نہیں تو کس طرح کہا جائے کہ وجدانی آفتاب کی روشنی ایڑ پر کسی اعلیٰ طاقت سے نہیں جا ملے گی۔ یا اُسکا مقر کوئی خاص مرحلہ نہیں ہوگا جو لوگ قدم عالم کے قائل ہیں وہ اگرچہ عوارض کا عدم مانتے ہوں لیکن ذات کا عدم نہیں مانتے ہر ایک قسم کی خارجی روشنی عارض بالعوارض ہے ذات یا عین ضیا سے خارج یا باہر نہیں ہیں کوئی وجہ نہیں کہ اپنے عارضی محل کے انفراق سے عین کو عدم لازم آ سکے +
یہ بحث جد ہے کہ ایک عین کا انفراق محل کے بعد اتصال کس سے ہوگا یا ہونا چاہیے

ہم نے شروع میں کہا تھا کہ ہماری ہستی کے دو حصے ہیں خارجی اور وجدانی ان دونوں حصوں میں قدرت نے دو قوتیں و ملحوظات کی ہیں ایک کو ادراک خارجی کہتے ہیں اور دوسرے کو ادراک باطنی یا وجدانی۔

ادراک خارجی وہ ہے جو ظاہری حواس سے متعلق ہے ظاہری حواس کے ذریعہ سے ہم معلوم کرتے ہیں کہ عالم خارجی میں کیا موجود ہے یا کیا واقعہ ہوتا ہے۔ وجدانی ادراک سے ہم یہ معلوم کرتے ہیں کہ عالم باطنی یعنی عالم فکر میں کیا موجود ہے اور کیا واقعہ ہوتا ہے۔

یہ بات ثابت ہے کہ ہم حقیقتاً ایک علم حاصل کرتے ہیں کیونکہ ہم میں ایک قوت علیہ موجود ہے ادراک خارجی کی بابت زیادہ دلائل لانے کی ضرورت نہیں کیونکہ ہر شخص ہر روز جو اس ظاہری حواس کے ذریعہ سے ایک علم حاصل کرتا ہے اور یہ سلسلہ اُس کی اخیر زندگی تک چلتا جاتا ہے۔

قدرت نے ہمیں جتنی ظاہری حواس بخشے ہیں وہ اپنی اپنی جگہ لگاتار ایک سلسلہ سے کام کر رہے ہیں اور اپنے تئیں ایک قاعدہ سے مفوضہ ڈیوٹی پر موجود رکھتے ہیں یہ جدا بات ہے کہ کبھی بیرونی حوادث سے انہیں تفرقہ پڑ جاوے۔

حواس خارجی ہیں بذاتہ کوئی علم نہیں ہے البتہ قوت ادراک موجود ہے یا یوں کہتے کہ حواس ظاہری آلات حصول علم ہیں بجائے خود علم نہیں ہیں ہاں نفس علم کے اعتبار سے معلومات میں داخل ہیں۔

ظاہری حواس کیا چیز یا کیسی طاقت ہیں۔

حواس ظاہری سے وہ چیز یا وہ طاقت مراد ہے جس سے ہم یہ معلوم کرتے ہیں کہ عالم خارجی میں کیا موجود ہے یا کیا واقعہ ہوتا ہے۔

حواس بجائے خود موجود ہیں جو موجود ہے وہ ایک معلوم ہے اس لحاظ سے حواس بھی داخل معلومات ہیں۔

ہم جو کچھ اپنے ارد گرد دیکھتے۔ سنتے۔ سونگھتے۔ محسوس کرتے ہیں وہ ہمارے حواس

ظاہری کا ہی اور اک ہے اور اسی اور اک یا احساس کا نام آجداک خارجی ہے +
 جو کچھ ہم اور اک خارجی کے ذریعہ سے حاصل کرتے ہیں وہ حواس ہی انکس رو نہیں
 رہتا بلکہ ہمارے وجدان یا باطن سے بھی اُسے ایک تعلق یا ایک نسبت حاصل ہے۔
 اور جو کچھ ہمارے وجدان سے اُٹھایا ہمارے وجدان میں موجود ہے خارج میں ہی اُسی
 کافی الجملہ ظہور ہوتا ہے حواس ظاہری ہی اُس سے متاثر ہوتے ہیں +
 ہم ایک عجیب دلکش آواز سنتے ہیں یہ ایک خارجی اور اک ہے جب یہ آواز ہمارے
 دماغ اور دل میں پہنچتی ہے تو اُس سے دل میں ایک قسم کا سرور پیدا ہوتا ہے اور اُس سرور
 کے ساتھ ہی ہمارے فکریں ایک خاص تنوع پیدا ہو کر ایک زالی حالت یا زلالا سماں
 بندہ جاتا ہے +

خوبصورتی ایک خارجی اور موقت نظارہ ہے آنکھیں اُسکا عکس لیتی ہیں بغور
 انعکاس لپہر ایک چوٹ لگتی ہے اور انسان بحر فکریں ڈوب جاتا ہے۔ یہاں تک کہ بعض
 اوقات بعض مضبوط دل انسانوں کے حواس ہی مختل ہو جاتے ہیں۔ نفس علی ہذا۔
 خارجی ذرائع یا خارجی حواس سے ہم جو کچھ حاصل کرتے ہیں وہ ہمارے حواس
 معلومات یا کیفیات ہیں تو ایسے تمام معلومات یا کیفیات کو ہماری وجدانی طاقتوں اور
 تصرفات سے ہی ایک خاص نسبت ہے اور وجدان نے ہی اُن سے اپنا حصہ حاصل
 کیا ہے لیکن چونکہ اُن کا ذریعہ شروع سے حواس ہی رہے ہیں اسلئے انہیں حواسی
 کہنا زیادہ تر موزوں ہے +

ہم جو کچھ بذریعہ حواس ظاہری حاصل کرتے ہیں وہ بلحاظ جداگانہ اعتبارات
 کے مختلف ناموں سے موسوم ہے جب ہم چند ظہورات متواترہ یا واقعات متوالیہ کا
 علم حاصل کرتے ہیں تو اُسکو تاریخ کہتے ہیں اور جب ہم قدرتی ترتیب اور ضابطہ خلقت
 کو پاتے ہیں تو اُسے ایک نسبت سے نیچرل ہسٹری اور دوسری نسبت سے علم وجود
 کہتے ہیں جب ہم اشیاء کے تعلقات اور موجودات کی باہمی نسبتوں اور علاقوں کو مشاہدہ
 کر کے ایک ضابطہ میں لاتے ہیں تو اُسکو ترتیب یا سلسلہ سیارت یا تمدن کہا جاتا ہے

اور آگے چلکے ہم اسی شاخ میں سے پولیٹیکل اکائی کا مسئلہ نکال لیتے ہیں +
جب ہم مشاہدات اور خارجی اور کات سے ایک قول دوسرے قول سے بلحاظ
صدافت مطالب منتخب کرتے ہیں تو اسے اصول انتخاب یا دوسرے الفاظ میں
منطق کہتے ہیں +

ہم دیکھتے ہیں کہ پتھر جب اوپر پہنچا جاوے تو ہمیشہ نیچے گرتا ہے وہاں اوپر
چڑھتا ہے موسم بہار میں پتیاں نکلتی ہیں اور موسم خزاں میں گر جاتی ہیں اس مشاہدہ
سے ہم علوم اور فنون کی کئی ایک اوقیعتی شاخیں نکالتے اور ان سے ثمر تجربہ اٹھاتے
ہیں کسی شاخ کو کشش ثقل اور کیمیا و مقناطیسی قرار دیتے ہیں +

جب ہم ایک معلول دیکھتے ہیں تو اسکی علت تلاش کرتے ہیں گو اقتضا سے
علل تک ہم نہ پہنچیں لیکن ہمارا یہ خیال یقین کے رتبہ تک پہنچ جاتا ہے کہ کوئی
معلول بغیر کسی علت کے نہیں ہے اس تجربے یا مشاہدہ سے ہم نے علت و معلول
کا قانون بنایا ہے +

یہی قانون ان تمام ترقیات کا موجب ہوا ہے اور اسی قانون سے ہم نے
ایک علت العلل کی ذات کو پایا ہے۔ اسی قانون نے دنیا میں مذاہب کی بنیاد رکھی ہے۔
انسانی جماعتوں میں اسوقت جس قدر ذخیرہ علوم اور فنون کا پایا جاتا ہے۔ اگرچہ
ان میں بہت کچھ حصہ ہمارے ظاہری حواس کا بھی ہے لیکن اگر ظاہری حواس
کے ساتھ وجدانی طاقتیں شامل نہ ہوتیں تو ظاہری حواس کو یہ کامیابی نہ نصیب ہوتی +
جس حکیم نے ایک معلول سے علت کا سلسلہ نکالا تھا اور جس سے اخیر پر
علت و معلول کا قانون بن گیا اسکو علت العلل کے خیال تک کس نے پہنچایا اور
اور وہ کس طرح ایک عظیم المثال سلسلہ تک جا پہنچا صرف ظاہری حواسوں نے
ہی نہیں بلکہ اس وجدانی طاقت اور وجدانی نور نے جو ہر ایک انسان کے اندر
ودیعت کیا گیا ہے اور جس سے کوئی ذات خالی نہیں +

آئنگھہ۔ کان۔ ناک۔ کایہ کام نہ تھا کہ اس مقدس سلسلہ تک پہنچ جاویں یہ اسی

طاقت اور اُسی نور کا کام تھا جو اسی غرض کے لئے ہر انسان کو دیا گیا ہے چاہو اسکو
نور ضمیر کھ لو اور چاہو کائنات سنس چاہو نور قلب چاہو ہادی ازلی۔ یہ وہی نور ہے جو
انسان کو چاہہ ظلمت سے نکال ایک روشنی میں لے آتا ہے +

اگر ہمارے ظاہری حواس کے ادراکات ہی پر سب کچھ موقوف ہوتا اور وجدانی
طاقتیں اُن کی معاون نہ ہوتیں تو اس قدر ترقی کہاں ہوتی آنکھ جو کچھ دیکھتی کان
جو کچھ سنتے ہیں وجدانی طاقتیں اُن پر غور کرتی ہیں اور وہ نتائج نکالتی ہیں جو حیرت
خیز ہوتے ہیں +

جب آنکھوں نے ایک پتھر کو اوپر جاتے اور نیچے گرتے دیکھا تو یہ ایک معمولی
واقعہ تھا اس میں کوئی تعجب بات نہ تھی کیونکہ صدیوں بعد ایسا ہوتا ہے لیکن جب عالم
تفکر میں یہ معمولی واقعہ بھی لیا گیا تو یہی واقعہ ایک غیر معمولی واقعہ ہو کر قیمتی معاملات
کا موجب ہو گیا +

ہم جو کچھ یا جو واقعات حواس ظاہری کے ذریعہ سے حاصل کرتے ہیں اُس
کے اکثر اجزاء کی تکمیل اُس وقت ہوتی ہے جب وہ وجدانی مشین میں سے نکل جاتے
ہیں تاوقتیکہ اس مشین میں سے نہ نکلیں نامکمل رہتے ہیں +

ظاہری ادراک کے ساتھ ہی وجدانی ادراک یا وجدانی تصرف شروع ہو جاتا ہے
آنکھیں دیکھتی اور کان سنتے ہیں اسکے ساتھ ہی دل یا وجدان پر بھی ایک چوٹ لگتی
ہے اور وجدان بھی کام میں لگ جاتا ہے یہ کوئی نہیں کہہ سکتا کہ اُس نے کوئی شے
دیکھی ہو یا کوئی واقعہ سنا ہو اور اُس کے وجدان میں حرکت نہ ہوئی ہو یا اُس کی
وجدانی مشین نہ چل پڑی ہو +

ایک چیز پر ناگہاں ہمارے نگاہ پڑتی ہے اور اُسکے ساتھ ہی ہمارے دل و
دماغ میں ایک فوری اثر ہونے لگتا ہے ہم ایک آواز سنتے ہیں اور اُسکے ساتھ ہی
اپنے دل میں بھی ایک شائبہ پاتے ہیں یہ کیا ہے وہی وجدانی ادراک اور وہی
باطنی تصرف۔ اس فوری اثر اور فوری تصرف نے بعض کو اس دھوکے میں ڈال

رکھا ہے کہ ادراک خارجی اور ادراک وجدانی دراصل ایک ہی عمل یا ایک ہی طاقت ہے
ایسا خیال کرنا ایک فاش غلطی ہے ہر دو ادراک جدا گانہ ہیں لیکن ان دونوں
میں ایک لطیف اور باریک نسبت ہے لطیف نسبت ہونے کی وجہ سے ادراک
خارجی وجدان میں فوراً منعکس ہو جاتا ہے وجدان ایک لطیف اور فوری منجانب طاقت
ہے جس طرح ہر وجود شیشہ کے مقابل آنے سے فوراً شیشہ میں منعکس ہو جاتا ہے
اسی طرح ہر ادراک خارجی بغور عمل پذیر ہونے کے وجدان میں منعکس ہو جاتا ہے۔
اسکا ثبوت اس سے زیادہ اور کیا ہو سکتا ہے کہ ہمارا ہر ایک خارجی ادراک
وجدان میں منعکس ہوئے بغیر رہتا ہی نہیں +

ایک فلاسفر کہتا ہے انسان عالم کا مقیاس ہے اس فقرے سے ثابت ہوتا ہے
کہ انسان دونوں طریق پر مقیاس عالم ہے +
یعنی ظاہر و باطن۔

ظاہری ادراکات کا عکس گو وجدان پر فوری ہوتا ہے لیکن وجدانی ادراکات
کا اثر یا عکس ظاہری حواس پر بالکل تہ یا بالعموم نہیں پڑتا ہم جو کچھ عالم تفکر میں پاتے
یا دیکھتے ہیں یا جو واقعات ہمارے مطالعے میں آتے ہیں ان میں سے اکثر حصہ ہمارے
ظاہری حواس سے مخفی رہتا ہے اور سچ تو یہ ہے کہ ظاہری حواس اُس حصہ کو
پا ہی نہیں سکتے +

اور اُس کی ضرورت بھی کچھ نہیں کیونکہ اگر ظاہری حواس کو تمام مطالبِ جانیہ
پر عبور بھی ہو جاوے تو ظاہری حواس ان میں کوئی ترقی نہیں کر سکتے خلاف اسکے
وجدان ظاہری حواس کے مقاصد اور محصولات میں تصرف کر کے ترقی کر سکتا ہے
کیونکہ اُس میں قوتِ تفکر موجود ہے +

حواس ظاہری کی یہ کمی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ وہ وجدان کے مقابل
میں محدود العلم یا ضعیف الاعمال ہیں انہیں صرف اُس قدر حاصل ہو سکتا ہے
جو وہ ظاہر میں محسوس کرتے ہیں انہیں صرف دیکھتی ہیں اور کان سنتے ہیں زبان

گفتگو کرتی اور قوتِ شامہ سوگھتی ہے یا یہ کہ محسوسہ واقعات اور مدد کہ کیفیات کو وجدان تک پہنچا دیتی ہیں اس سے زیادہ کچھ نہیں کہتیں نہ تو ان میں قوتِ تفکر ہے اور نہ طاقتِ تمیز اور مادہِ خوض ❖

ظاہری حواس ایک واقعہ کا ادراک کرتے ہیں اور پہرے سے فوراً چھوڑنے پر تیار ہو جاتے ہیں۔ اگر اسی حالت میں وجدانی طاقتیں محسوسہ یا مدد کہ خیالات کو محفوظ نہ رکھیں اور ان کو عالمِ تفکر میں نہ لیجا دیں تو شاید کسی واقعہ یا کسی منظر کی بھی حقیقت نہ کھل سکے ❖

ہم جانتے ہیں کہ ہم میں ایک قوتِ علمیہ موجود ہے اور یہ بھی ہم جانتے ہیں کہ اس قوتِ علمیہ کے ساتھ ہی ایک اور قوتِ تفکر اور طاقتِ قیاس بھی ہم میں مودتہ ہے۔ اور ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ ہمارے عالمِ تفکر یا عالمِ باطنی میں کیا کچھ واقعہ ہوتا یا کیا کچھ موجود ہے اور یہ بھی ہم جانتے ہیں کہ اس عالمِ تفکر کے علاوہ ایک اور عالمِ خارجی میں بھی ہم کچھ واقعات یا موجودات رکھتے ہیں جس میں عالمِ تفکر بھی تصرف کرتا ہے ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ یہ دونوں طاقتیں یا دونوں حالتیں جدا گانہ ہیں ❖

جب ہم ان سب باتوں سے واقف یا شناسا ہیں تو کیا وجہ ہے کہ ہم ہمیشہ ظاہری اور اکات اور خارجی تصرفات ہی سے کام لیتے اور انہیں میں مگن رہتے ہیں یوں اگرچہ ہم روزمرہ وجدانی طاقتوں سے بھی کام لیتے ہیں اور ہمارا کوئی خارجی استعداد لالچانی تصرف سے خالی نہیں رہتا لیکن پہرے ہی بسا اوقات ہم اپنے تئیں وجدانی الواریاتھرتا سے بے پہرہ اور نامحرم ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور بالفاظِ دیگر کہتے ہیں کہ ہم میں دراصل کوئی وجدانی طاقت نہیں ہے اور وہ کسی اعلیٰ مفہوم میں لی بھی نہیں جاسکتی ہے ❖

ہم ایک دوست کے ساتھ کوئی گفتگو یا بحث کرتے ہیں اور دوسرے لوگ ہمیں ایسا سرگرم دیکھ کر خیال کرتے ہیں کہ ہمیں دنیا و مافیہا کی کوئی خبر نہیں مگر باوجود اس سرگرمی اور مصروفیت کے بھی ہمارا اندرون یا وجدان ایک تیسرے خیال یا تیسری

بحث میں اندر ہی اندر مصروف ہوتا ہے ہم کو ظاہر میں ایک دوسرے آدمی سے بات چیت کرتے ہیں لیکن دل ہی دل میں کچھ اور بھی کئے جاتے ہیں کیا ہماری یہ اندرونی مصروفیت اور لگاتار تحریک ثابت نہیں کرتا کہ ہمارے ظاہری حواس کے سوائے ایک اور طاقت بھی ہمارے اندرون موجود ہے جو دیکھنے چھونے سے بہرہ مند ہے اور لگاتار کام کر رہی ہے اور جو اپنے مسلسل تصرف اور لگاتار کام سے کبھی خالی نہیں رہتی +
 انہیں مذکر کے کافوں میں روئی دے کر شہہ سے ایک لفظ بھی نہ بولونہ حرکت کرو اور نہ جنبش پیر دیکھو کہ اس عمل سے تمہاری اندرونی طاقت تصرف اور کام کرنے سے رک گئی ہے یا اس میں کچھ فرق آگیا ہے اگر اس میں کچھ فرق نہیں آیا ہے اور وہ برابر مصروف رہی ہے تو کہنا ہی پڑے گا کہ یہ طاقت بجائے خود ایک اور طاقت ہے اور اس طاقت کی بدولت اور اکات خارجی کی اصلاح یا تقویت یا جلا ہوتی ہے یہی ایک طاقت ہے جو ہماری انسانیت کا ایک بڑا ہماری پرزہ یا رکن ہے یہی ایک طاقت ہے جو انسان کو اعلیٰ مراتب پر پہنچاتی ہے۔ یہی ایک طاقت ہے جو انسان کو دیگر حیوانات اور موجودات سے جدا کرتی ہے +

جن لوگوں نے حواس و وجدان کو متفاوت نگاہوں سے نہیں دیکھا ہے اور گہری نظروں سے ان میں تمیز نہیں کی وہ نہیں جانتے کہ۔ ان دونوں میں

الف) کس قسم کی نسبت ہے +

ب) کس قسم کا امتیاز ہے +

ج) اور کس کا انحصار کس پر ہے +

د) قیام کس کو ہے اور فنا کس کو +

جب تک ان دونوں میں ہم تمیز نہ کریں گے اور ہر ایک کو اپنے درجہ پر نہ کہیں گے اس وقت تک ہم ان باتوں سے بے بہرہ ہی رہیں گے یہ کب کہا جائے گا کہ ایک انسان اپنا مطالعہ آپ کرتا ہے۔ اس وقت جب وہ ان دونوں طاقتوں میں تمیز کرتا ہے +

غور کر کے دیکھو کیا ہماری ہستی کے درحقیقت دو حصے نہیں ہیں۔ جب ہم ظاہر میں مصروف ہوتے ہیں تو ہمارے اندر ہی اندر کوئی لطیف طاقت لگاتار کام کرتی ہے کیا یہ عمل ثابت نہیں کرتا کہ خارج اور وجدان دو جداگانہ حالتیں ہیں کیا ہر ایک حالت دلائل اور واقعات سے خود کو دوسری حالت سے جدا نہیں کرتی ؟ کیا ضروری نہیں کہ ہم جیسے خارج پر یقین رکھتے ہیں ویسے ہی وجدان پر بھی رکھیں۔ اور اس میں بھی ترقی کریں ؟

یہ بحث ہم پھر کرینگے کہ ہمارے وجدان کی حالتوں کے کیا کیا نام ہیں اور ہر ایک تصرف کس کس طرح تعبیر کیا گیا ہے ؟



نیت ممکن نکند صحبت نیکان تاثیر
گل بہ خورشید رساند اثر شبنم را

دنیا میں جس قدر اجسام (خواہ من قلیل حیوانات ہوں یا سلسلہ جمادات اور نباتات) پائے جاتے ہیں۔ وہ سب کے سب بہیت مجموعی یا تو موثر ہیں اور یا متاثر یعنی یا تو وہ اثر قبول کرتے ہیں اور یا کسی دوسرے پر اثر ڈالتے ہیں۔ کوئی جسم ان دو حالتوں سے خالی نہیں۔ یہ بات جدا ہے کہ یہ دو حالتیں آپس میں کیسے متضاد ہوں۔ یہ تاثیر یا اثر صرف انہیں اجسام سے متعلق اور مخصوص نہیں جو ذی روح یا ذی شعور ہیں بلکہ تمام اجسام اور تمام سلسلہ موجودات سے۔ علم کشش کے جاننے والے اس امر سے ناواقف نہ ہونگے۔ کہ ایک جسم کو دوسرے جسم کے ساتھ کچھ نہ کچھ کشش اور جذب حاصل ہے۔ یہی کشش اور جذب اثر اور تاثیر کا اصلی موجب ہے۔ ایک جسم یا ایک

جسم کے صفات یا عوارض کا دوسرے جسم کے صفات یا عوارض پر اثر ڈالنا یا اثر قبول کرنا اسی جذب یا کشش کے ذریعہ ہوتا ہے *

اشکی طاقتیں آفتاب کی طرح طالع اور درخشاں ہیں۔ تمام اجسام اور تمام اجسام کی حالتیں اس امر کی ایک کامل اور مستند شہادت ہیں۔ کہ ایک جسم دوسرے جسم پر یا تو اثر ڈالتا ہے۔ اور یا اسکا اثر قبول کرتا ہے *

بیٹری سے انسان کے بدن اور اعضا پر جس عمدگی اور تیزی سے اثر ڈالا جاتا ہے اور جس خوش اسلوبی سے انسان کے عضو اس سے متاثر ہوتے ہیں۔ اس سے بلا کسی خدشہ اور شک کے ثابت ہوتا ہے کہ ایک طاقت دوسری طاقت پر کیسی عمدگی سے اپنا اثر ڈال سکتی ہے۔ اور دوسری طاقت قوت قابلہ کے ذریعہ سے اس اثر کو کیسی صفائی سے اخذ یا قبول کرتی ہے۔ ایک طاقت کا کسی دوسری طاقت پر اثر ڈالنا یا خود اثر قبول کرنا ایک ہی نخط اور طریق سے نہیں ہوتا۔ اسکے واسطے جدا جدا طریق اور عمل ہیں۔ کبھی ایک طاقت محسوسات کے ذریعہ سے دوسری طاقت پر اثر ڈالتی ہے۔ اور کبھی غیر محسوس عملوں سے کبھی مرئی طریقوں سے اثر اور تاثیر کی حالت ظاہر ہوتی ہے۔ اور کبھی غیر مرئی واقعات سے کبھی واقعی عملوں سے اور کبھی محض خیال اور توجہ سے۔ کبھی کوئی طاقت اراداً اپنا اثر ڈالتی ہے اور کبھی اتفاقی طور پر خود بخود ہی دوسری طاقتیں اور جسم تاثیر قبول کرتے ہیں۔ فن سمرنیم کی تاثیروں سے اب کسکو انکار ہوگا۔ اس میں نہ تو کوئی منتر پڑا جاتا اور نہ کوئی پہونک پہانک مکی کیجاتی ہے۔ عامل صرف نظری شتی اور درستی عمل سے معمول کو ایک خاص عرصہ کے واسطے بیہوش کر کے انواع و اقسام کے عجائبات اور مخفیات پر اطلاع اور علم حاصل کرتا ہے۔ یہاں تک کہ اب تو اس فن کے ذریعہ سے امراض مزمنہ کا علاج ہی کیا جاتا ہے۔ چند مٹوں کی شتی سے ایک پہلے چنگے آدمی کو ہوشمند سے بیہوش کر کے مخمکف اور مخفی سوالات کا عجیب بنانا واقعی اثبات اثر کے واسطے ایک ایسی زندہ دلیل جستہ نظیر ہے۔ کہ اس سے کوئی بھی انکار نہیں کر سکتا *

علم موسیقی اور راگ ایک ایسا فن ہے کہ جس کے ذریعہ سے وہ روحیں اور وہ
 دل بھی نرم اور موم کئے جاسکتے ہیں جنہیں سب لوگ کرخت طبیعت اور نگہل کہتے ہیں۔
 راگ کے جاننے والے اور موسیقی داں کا خواہ ازادہ ہو یا نہو جہاں کوئی اچھی آواز یا دل
 ہلا دینے والا راگ سنا سامعین پر ایک وجد سا طاری ہو گیا۔ یا تو ایک خاص شغل میں
 مصروف تھے۔ اور یا چپ چاپ اس طرف کان لگائے بیٹھے ہیں۔ بڑے بڑے مہذب
 اور محکم مزاج لوگ ہماری مجلسوں میں دیوانوں کی طرح سر ہلانا کرتے لیتے ہیں۔ اور وہ
 واہ کی آوازیں اور خوب خوب کی صداؤں سے کمرے گونج لگتے ہیں *
 یہ نہیں کہ گانے والا کوئی بڑا ہی پارسا اور فلا سفر ہے۔ کہ جس کی پارسی اور فلسفیت
 لوگوں اور سامعین کو اپنا شیدا اور متوالا بنا رہی ہے۔ معمولی درجہ کے آدمی ہوتے ہیں۔
 مگر جو الفاظ خوش الحانی سے اُن کے منہ سے نکلتے ہیں وہ سامعین پر ایسا جادو ہوا اثر
 ڈالتے ہیں کہ وہ اپنے آپ میں نہیں رہتے بعض دلوں پر تو یہاں تک اثر ہوتا ہے کہ روتے
 روتے بچکی بندھ جاتی ہے۔ ایک کتاب میں لکھا ہے کہ ابن عباد ہمیشہ حکیم ابو الفارابی
 کی ملاقات کا مشتاق رہا۔ ایک روز حکیم موصوف غریب اور فلسفہ تاتاریوں کی طرح
 سر پر پیٹے پڑنے چھٹیڑے باز کر اُس کی مجلس میں چلا گیا اہل مجلس اور خود ابن عباد نے
 بھی اُسے اس لباس میں نہ پہچانا۔ فارابی نے مجلس ابن عباد میں ایک ساز جسے اُس نے
 خود ایجاد کیا تھا۔ بجانا شروع کیا۔ اول اُس کو سنا کہ تمام اہل مجلس ہنس پڑے فارابی
 نے پھر اُسے دوسرا پردہ بدل لکڑ بجا یا۔ اُس وقت جتنے اہل مجلس تھے چھین مار مار کر روتے
 لگے یہاں تک کہ بیہوش ہو گئے۔ فارابی واپس چلا آیا۔ دیکھتے ایک لکڑی کے ساز نے
 انسانی روح پر کیا اور ناک اور عبرت خیز اثر کیا کہ اس حالت میں ابن عباد نے بھی کچھ
 تمیز نہ کی۔ فارابی کے ساز کو جانے دو۔ اس زمانہ میں یورپ کے بلجے تھوڑا اثر نہیں
 دکھاتے اگر کوئی اچھا بجا بیجا نوا لاجبہ بجائے تو چہوٹے تک یہاں بھی نوبت پہنچ جاتی ہے
 انگریزی فوجوں میں لڑائی کے وقت ایسے درد کے ساتھ بجا بجا آجائے کہ تمام سپاہی
 دنیا و مافیہا کو ہول لکڑ بہ تن لڑائی اور جنگ میں مصروف ہو جاتے ہیں *

راگ کے سوا دردناک آوازوں اور دوسو زلفظاوں سے بھی انسان کے دل اور روح پر ایسا اثر ہوتا ہے کہ حیران رہ جاتا ہے۔ اگر کوئی شخص دردناک آواز سے روتا ہو تو دوسرے انسان خواہ مخواہ اثر پذیر ہو جاتے ہیں۔ ایک آدمی نما تصویر کو دیکھ کر دل پر قوی اثر ہوتا ہے۔ کسی کتاب اور بیاض میں عبرت خیز اور نصیحت آمیز شعر یا فقرے دیکھ کر پڑھنے والا خود ہی رونے لگتا ہے۔ ان باتوں پر اُسے کس نے اُپہارا ہ کیا کسی نے اُس پر افسوں کیا ہے ہرگز نہیں وہ خود بخود متاثر ہو گیا ہے۔

بہادری کی بہادری اور شجاعت کے قصے کہانیاں سن کر کزور سے کمزور انسان ایک دم کے لئے قوی و بہادر ہو جاتا ہے۔ کیا یہ کہلا اثر نہیں ہے؟

آدمی رات کو متوحش یا مسرت آمیز خواب دیکھتا ہے۔ تو صبح کو نگلیں یا خوش خوش اُٹھتا ہے جب کوئی خبر خوشی یا غمی کی سُن پاتا ہے۔ تو اس سے بھی متاثر ہوتا ہے۔ راستہ چلتے ایک دیوار پر کوئی موثر فقرہ یا شعر لکھا پاتا ہے گہڑیوں اُس سے متاثر ہو کر اُداس اور چپ رہتا ہے۔ جانوروں کی آوازوں اور خوش الحانی سے انسان پر ایسا اثر ہوتا ہے کہ مدتوں مزے لیتا رہتا ہے۔ وہی خوش الحانیاں اور دردناک صدائیں ایک سیاح کو گھر سے اُٹھا کر سنان جنگلوں میں اور ڈراوٹے ویرانوں اور پہاڑوں کی بلند چوٹیوں اور دور دراز چٹانوں پر لے جاتی ہیں۔ خوشنما پودے اور رنگارنگ کی جڑی بوٹیاں انسان کو اس شاہراہ پر کھڑا کرتی ہیں کہ جہاں۔۔۔ پریم اور درد کا سبق ملتا ہے۔ نہ تو جانور بولتے ہیں اور نہ ہی بوٹیاں اور گل و گلزار باتیں کرتے ہیں اُن کی خوشنمائی اور خوش الحانی ہی انسان کے دلوں پر برق نما اثر ڈالتی ہے۔ کیا ہر ایک انسان اس بات کا گواہ نہیں کہ وہ ہر روز صد طریق سے اثر قبول کرتا اور دوسروں پر اپنا اثر ڈالتا ہے کیا تم نے کسی جادو اثر اور نصیحت و تبلیغ کی تقریر نہیں سنی۔ کیا تم اُس وقت اپنے آپ میں رہے تھے۔ دنیا میں صد ہا ایسے پُر اثر مقرر اور لکچر ایسے کہ جن کی جادو آمیز اور موثر تقریروں اور الفاظ نے سامعین کو بیہوش اور دیوانہ کر دیا ہے۔ شیر پٹن وکیل نے جب انگلستان کی ایک عدالت میں جادو بھی تقریر کی تو ججوں کے ہاتھ سے مارے اثر کے قلم چھوٹے چھوٹے گئے۔ اور آخر ججوں کو

کہنا پڑا کہ اس تقریر دہلیز پر آج ہم پر ایسا اثر کیا ہے کہ ہم آج نہ تو کوئی فیصلہ نہ سکتے ہیں اور نہ کوئی رائے دے سکتے ہیں۔ کیا ججوں کی یہ حالت دیوانگی اور بیہوشی سے کم تھی۔ کیا یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ شیر پٹن کی تقریر سنکر اپنے آپ میں تہے تار یخوں اور قومی کو واقعات دیکھو تو تمہیں معلوم ہو گیا کہ ایک ایک مقرر اور ناصح نے ایک ہی تقریر سے دلوں کے دل ادھر ادھر کر دئے۔ دنیا کے حصوں میں بعض وقت بعض پوٹریوں اور دلچسپ نظموں نے وہ کام دیا ہے کہ ایک تجربہ کار اور نامور فوج کام نہ دے سکتی۔ لوگوں نے وہ نظمیں اور دلکش فقرے سنے اور جان اور مال ننگ و ناموس کو جواب دیکر ایک طرف ہو گئے۔ انسان خوبصورت شیوں اور دلچسپ نظاروں کو دیکھ کر خاموشی کے ساتھ اثر قبول کرتا ہے۔ حالانکہ اُسے کوئی مجبوری نہیں ہوتی۔

کیا ان واقعات سے یہ نہیں ثابت ہوتا کہ دنیا میں ہر ایک طاقت دوسری طاقت سے یا تو اثر قبول کرتی ہے۔ یا اس پر اپنا اثر ڈالتی ہے۔ کوئی چاہے یا نہ چاہے اثر اور تاثر کا عمل ہر صورت ہر نوع میں جاری اور ساری ہے کوئی وجود یا کوئی طاقت اس سے خالی اور محروم نہیں یہ عمل ہر موجد و حیوانات۔ نباتات۔ جمادات میں قدرتاً پایا جاتا ہے۔ انسان دوسری طاقتوں سے تو اثر قبول ہی کرتا ہے۔ بعض وقت یہی ہوتا ہے کہ وہ اپنے اثر سے آپ ہی اثر پذیر ہوتا ہے انسان بیٹھے بٹھائے ایک امر پر خیال کے ذریعہ سے غور کرتا ہے۔ اور خود ہی اُس سے متاثر ہو جاتا ہے۔ بعضوں نے اس عمل کو اپنی ذات میں ہی تنگ ترقی دی ہے کہ انہیں حیرت کا عالم نصیب ہو کر دیوانگی کا سرمایہ مل گیا ہے۔ بعض فلاسفوں نے اپنے ہی تصورات اور خیالات کی اس قدر چھان بین کی ہے کہ انہیں اور لوگ خطی اور دیوانہ کہتے ہیں *

ان شواہد اور مشاہدہ سے ہم یقیناً کہہ سکتے ہیں کہ اثر اور تاثر کا جادو دنیا میں اُس وقت تک موجود ہے اور یہ کہ ہر ایک آواز۔ کلمہ۔ لفظ۔ حرف۔ نقش۔ لمس۔ صورت۔ خیال اور آراء میں ایک اثر ہے اور قدرتاً دونوں طاقتوں یا مقابل کو ایک دوسرے سے ایک نسبت اور جذب حاصل ہے جو کلمات اور جو الفاظ ایک دل سے نکلتے یا دل

سے متعوش کئے جاتے ہیں وہ دوسرے دل پر اثر ڈالتے اور اُسے اپنا معمول بلتے ہیں ایک خوشنما اور دردناک صورت یا تصویر یا دلچسپ نقش اور دلیرانہ فقرہ دوسرے کے دل کو اپنی طرف کھینچتا اور جذب کرتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس ایک بھدی اور متعوش صورت یا تصویر یا غیر موزوں نقش اور ناپسندیدہ فقرہ دوسرے کے دل کو اپنے سے دور کرتا اور ہٹاتا ہے۔ ایک آدمی چپ چاپ اپنے کام اور شغل میں مصروف ہوتا اور دوسری طرف سے ناگاہ ایک دردناک اور موثر آواز سُن پاتا ہے۔ کیا اسوقت اُسکا دل نہیں ہلکتا کیا اسوقت اُسکے دل پر ایک چوٹ نہیں لگتی کیا اُس وقت وہ اپنے دل کو ہٹاتا نہیں۔ کیا اسوقت وہ سرنگوں نہیں ہو جاتا +

دعظوں۔ لکچروں۔ تقریروں۔ محرم کے مرثیوں میں لوگ کیوں روتے اور چپینا کرتے ہیں اسکی وجہ کیا ہے یہی کہ وہ لکشن الفاظ اور دردناک آوازیں اُن کے دل پر اثر کرتی اور انہیں ایک خاص واقعہ کی طرف توجہ دلاتی ہیں۔ بعض انسان تو بہا تک متاثر ہوتے ہیں کہ ایک ہی آہ میں اُن کی جان ہوا ہو جاتی ہے اور بعض فرط و مداد شوق سے زمین پر لوٹتے پھرتے ہیں +

کیا یہ باتیں جو روزمرہ ہماری نگاہوں سے گذرتی ہیں اور ایک صورت میں گویا آپ بیتی ہیں ہمیں یاد نہیں دلاتیں کہ آوازوں۔ آہوں۔ الفاظ میں کوئی اثر اور جادو ضرور ہے +

اب بحث اس میں رہی کہ آوازیں اور نقش اور تصویریں اور الفاظ تو دل پر اثر ڈال سکتے ہیں خیالات اور ارادے اور توجہات یہی موثر اور مجذب ہیں یا نہیں۔ دل پر اثر ڈالنے کی تو حکومت ہے۔ کیا توجہات اور خیالات یہی حکمرانی کرتے ہیں۔ علم سمریم سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ ایک انسان دوسرے انسان پر بلا کسی لفظ اور نقش کے اثر ڈال سکتا ہے۔ اُن پر لازمی اور ضروری ہوتا ہے کہ عامل اور معمول میں قبل از شروع عمل ایک تعلق پیدا کیا جائے اور دونوں طرف ایک دوسرے کے مقابلہ میں پوری توجہ اور خیال قائم رہے معمول کی حالت جنماتی ہے کہ عامل کا خیالی عمل اُس پر کامل طور پر اثر کرتا ہے

اور وہ اُسکے بس میں ہو کر چلتا۔ اور اُسے بعض تحقیقات پر مطلع کرتا ہے +
 علیٰ ہذا التیاس تجربہ سے مانا گیا ہے کہ اگر بلی کی آنکھوں سے سانپ کی آنکھیں
 لگاتا رہتا ہے تو تھوڑی دیر کے بعد سانپ بیہوش ہو جائیگا۔ چنانچہ بلیاں
 اسی عمل سے سانپ کو بیہوش کر کے مارتی ہیں۔ اگر تھوڑی دیر تک انسان برابر چاند
 پر نظر جمائے رکھے تو اُسپر ایک بیہوشی طاری ہو جائیگی اگر خاموشی کے ساتھ انسان
 کسی دوسرے غیر متحرک جسم پر ماتھہ رکھے۔ تو اس میں انسان کی زندہ اور غیر فانی روح
 حلول کر کے اپنا عمل دکھائیگی اور اس جسم غیر متحرک میں ایک حرکت پیدا ہو جائیگی۔
 ان زندہ اور موجودہ مثالوں اور نظیروں سے ثابت ہو گیا کہ خیالی طریقوں سے ہی
 ایک طاقت دوسری طاقت پر اپنا اثر ڈال سکتی ہے۔ مصرع۔ دل را بہل میت
 دریں گنبد سپہر۔ اکثر حکیموں اور فلاسفوں نے اس بات کو مان لیا ہے کہ ایک دل
 دوسرے دل پر اپنا اثر ڈال سکتا ہے اپنی خصوصیات سے آگاہ کر سکتا اور اُسے اس مقام
 پر لاسکتا ہے جہاں سے اسکا دلی جذب اور روحانی کشش ایک دوسری طاقت کو
 کھینچ سکے۔ خداوند کریم نے اپنی قدرتِ کاملہ اور حکمت بالغہ سے جن اشیاء اور
 جن اجسام کو ایک ہی سلسلہ سے پیدا کیا ہے ان کی خلقت میں ایک دوسرے
 کے ساتھ ایک ایسا تعلق اور واسطہ رکھ دیا ہے کہ ان اجسام کو آپس میں پوری کشش
 اور کامل جذب حاصل ہے۔ یہ بات جدا ہے کہ ان اجسام کا جذب یا کشش بعض
 بواعث سے کام دینے کے لائق نہ ہو۔ یا اس سے کام نہ لیا جاتا ہو۔ بہت سی طاقتیں
 اور قوتیں دنیا میں موجود ہیں۔ لیکن ان سے اب تک یا تو کام نہیں لیا گیا اور یا ایسے طور پر
 لیا گیا ہے کہ انکا کمال ظاہر نہیں ہوا +

اس سے یہ نہیں خیال کیا جاسکتا کہ دنیا میں ان نادور اور عجیب طاقتوں کا وجود
 ہی نہیں وجود تو انکے ہے لیکن ان سے کام نہیں لیا جاتا۔ بجلی کی طاقتوں سے جس زمانہ
 میں کوئی کام نہیں لیا جاتا تھا۔ اور عام طور پر بجلی کی ضرورتوں اور سود مند کی کو لوگ
 محسوس نہیں کرتے تھے۔ اسوقت تک گویا بجلی اور بجلی کی سود مند طاقتیں معدوم تھیں۔

لیکن انکایہ عدم بالقوت نہیں تھا بلکہ بالفعل تھا۔ اسی طور پر بالمقابل ہر ایک فرد انسان کے اُن تمام روحانی اور قلبی طاقتوں اور جذبات کا حال ہے۔ کہ جو انسان کے جسم اور دل میں قدرت کی طرف سے خوبی کے ساتھ ودیعت کئے گئے ہیں۔

پس کوئی وجہ نہیں کہ ہم محض چند عارضی توہمات سے روحانی طاقتوں اور جذبات یا ترقیات اور معراج سے اعراض کر کے سلسلہ صداقتوں سے انکار کریں۔ اور روحانی جماعتوں کو حقیر سمجھیں۔

ہماری اعلیٰ تعلیم اعلیٰ تربیت کا میلان روحانی سلسلہ سے ہی مربوط ہونا چاہئے کیونکہ ہمیں دنیا کے اور سلسلے یہی تعلیم دیتے ہیں کہ انسان کے جسمانی کمالات جسم ہی کے ساتھ ختم ہو جاتے ہیں۔

ازندہ دل گفتگوئے اہل حق را گوش کن
خالی از سرچشمہ حیواں سبجو خود میار

۴۔ سَوَاحِ عُمَرٰی

(۱)

عجب و چپ نقشہ عالم ایجاد رکھتا ہے
جو آنکھیں دیکھ لیتی ہیں اُسے دل یاد رکھتا ہے

انسانی قوتوں اور جذبات پر اثر ڈالنے اور انہیں موثر بنانے کے لئے عموماً چار وسائل سے کام لیا جاتا ہے:-

اول۔ اُن اُمور اور اُن آثار سے جو ہر ایک انسان کے دل اور رُوح پر موثر ہوتے ہیں اور جنہیں روحانیت اور وجدانیت سے تعبیر کرتے ہیں۔ یا عام الفاظاً یا

صریح الفہم صورت میں مذہب کہا جاتا ہے۔

دوم۔ اُن علمی آثار اور اُن معمولات اور تہذیب و اکتسابات سے جو انسان اپنے ارد گرد خود اپنی ذات اور نیز دیگر مخلوقات اور موجودات میں پاتا اور اُن کے اُن کثیر التوقع اور متواتر نتائج سے محسوس اور استنباط کرتا ہے۔ اور جو روزمرہ وجود پر یہ سہو کر انسان کو اپنی جانب متوجہ کرتے رہتے ہیں۔ اس شق کا نام فلسفہ ہے +

سوم۔ بالخصوص اُن عملیات اور طریق عمل سے جو انسان اپنے ذاتی تمناات اور مساعی و خیالات میں دیکھتا اور پاتا ہے اور اُن کے نسبتی نتیجوں اور آثار کو بدانتہا یا کائناتیا۔ صریحا یا معنا محسوس کرتا ہے۔ اس شعبہ کو علم اخلاق کہا جاتا ہے +

چہارم۔ خالقانِ نیتوں اور طریقوں اور آثار سے جو صرف ایک ذات واحد یا وجود خاص سے منسوب ہوتے ہیں اور جن سے مراحثیہ علم ہوتا ہے کہ ایک خاص شخص نے اپنی زندگی اور حیات میں کیونکر اور کن طریقوں سے زندگی کی ٹرین کو چلایا اور کن کن منزلوں سے ہو کر منزل مقصود پر پہنچا۔ اور کس کس طریق اور اصول پر اسکو کامیابی یا ناکامیابی۔ نداشت یا شاہاش۔ شکست یا فتح و نصرت کے اسباب اور اعزاز حاصل کرنے کا موقع ملتا رہا۔ اس شق میں اُن تمام آثار چڑھاؤ اور جواری بھانٹوں کا فوٹو دکھایا جاتا ہے جو ہر ایک انسان کے بھر جیات میں روزمرہ موج زن اور جوشش اور ہوا کرتے ہیں۔ اور اُن تمام طبعی جذبات اور فطرتی محسوسات کا تماشا ہوتا ہے یا اُن کے دیکھنے کا موقع ملتا ہے۔ جو ایک شخص خاص کی ذات میں بلحاظ متجزئہ شخصیت کے موجود ہوتے ہیں۔ بمقابلہ دوسرے شقوق کے اس شق میں صرف یہ فرق ہے کہ اُن شقوق میں نظائر عامہ ہوتے ہیں اور اس میں ایک خاص اور متجزئہ مثال پیش کیجاتی ہے۔ اس شاخ کو واقعاً علم الحیات یا سوانح عمری یا ایک خاص شخص کے کوالف زندگی۔ یا آپیتی کہتے ہیں۔ یہ اصول اربعہ جن کا بیان اوپر کی سطروں میں کیا گیا ہے۔ صرف اس غرض سے مدون ہیں کہ بعض انسانوں کے خاص خیالات اور حالات اور بعض خصوصیات سے دیگر انسان جنس کو آشنا کیا جاوے۔ اور یہ دکھایا جاوے کہ اس میدان زندگی میں انسان

کو کقدر و دیریں کرنی پڑتی ہیں اور اُن کی وسعت کہاں تک اور کس قدر ہے ؟
 خصوصیات اور تعلیمات مذہبی کو چھوڑ کر جس قدر کسی انسان کے آثار زندگی
 اور طریق حیات کا اثر بالخصوص انسان کے دل و دماغ پر ہوتا اور پڑتا ہے۔ اور کسی
 شوق کا نہیں۔ یہ دستور اور قاعدہ کی بات ہے کہ جس قدر مخصوص جذبات اور شخص
 آثار متوتر ہوتے ہیں۔ اُس قدر صرف عام آثار اور غیر شخص جذبات اثر پذیر نہیں ہوتے۔
 جب ایک دوسرا شخص کسی خاص شخص کو ایک آفت یا ایک راحت میں گرفتار
 پاتا اور دیکھتا ہے تو وہ اُس اثر یا حالت کو بالخصوص محسوس کرتا اور جانچتا ہے۔ تکلیف
 اور درد کا فرضی یا حاکماتی فوٹو انسان پر اُس قدر اثر نہیں ڈال سکتا کہ جس قدر ایک معبود
 الوقت در رسیدہ کی حالت اور ایک محسوس العین درد مند کا درد اثر ڈال سکتا ہے۔
 تاریخی اسناد اور واقعات کا روشن چراغ اس ظلمت پر روشنی ڈالتا ہے کہ دنیا
 کے کتب میں خاص خاص لوگوں کی زندگی پر نظر ڈالنے اور انہیں کا غدی وجود میں
 لانے کا دستور اُسی حالت میں محسوس کیا گیا کہ جب یہ طریق عمل بمقابلہ بلا سدا اخلاق
 کے زیادہ تر متوتر پایا گیا۔ گوشتناہر ایک ملک میں کم پیش سوانح عمری کے لکھنے کا
 دستور پایا جاتا ہے مگر بعض قوموں نے یہ ضرورت دوسرے ملک والوں اور قوموں سے
 زیادہ تر محسوس کی ہے۔ اس وقت جس خوش اسلوبی اور جس متانت سے یہ فن یورپ میں
 لیا گیا اور بنا جاتا ہے وہ حالت دوسرے ملکوں میں نہیں۔ اہل یورپ نے اس فن میں
 صرف اس ضرورت سے زیادہ تر شوق نہیں دکھلایا کہ اس سے اُن کے مشاہیر قوم
 کی شہرت یا امتیاز کا ڈنکا بجتا ہے۔ بلکہ اس فلسفیانہ اصول سے کہ ان خاص نظیروں
 اور عملی صورتوں سے اُن پر اور افراد ملک اور باقی ارکان قوم پر ایک عمدہ اثر
 پڑے۔ ایک پرانی مثال ہے کہ خوبوزہ خوبوزہ کو دیکھ کر رنگ پکڑتا ہے۔ اس سے
 زیادہ تر یہ چستان ہے کہ انسان انسان سے یکے سے اور دوسرے کے رنگ میں
 رنگا جاتا ہے۔ اگر یہ نظر غور دیکھا جائے تو یہ ثابت ہو جائیگا کہ اس وقت تک انسان
 نے جو کچھ اخلاقی ترقیاں کی ہیں اُن کا اکثر حصہ تمثیلی اصولوں سے ہی ترتیب دیا گیا ہے۔

انسان کی طبعی خاصیت ہے کہ وہ تقلید کا شیلہ اور دلدلہ ہے۔ جہاں کوئی دلچسپ
سہاں اور موثر شے دیکھتا ہے وہیں اُس کا شیلہ اور مکتب ہو جاتا ہے۔ اچھائی میں
ہی نہیں بلکہ بُرائی میں بھی۔ اُن آثار میں جو انسان کے دل پر عام طور پر بلا کسی تخصیص
کے روشنی ڈالتے ہیں۔ اس قدر جذب اور زور نہیں ہے جس قدر اُن آثار میں ہے۔
چونکہ خصوصیت کے ساتھ نمونے کے طور پر پیش کیا جاتا ہے۔

ہر ایک زندگی میں بُرائی اور اچھائی کی آمیزش ہوتی ہے۔ بُرائی اور اچھائی
کا وجود عملوں اور طریق عمل سے پیدا ہوتا ہے۔ اور عمل یا طریق عمل مختلف اسباب پیش آمدہ
کا اثر یا نتیجہ ہیں۔ اس میں کوئی شک و شبہ نہیں کہ انسان حتیٰ الامکان ان اسباب پیش
آمدہ میں تمیز و فرق کرتا ہے۔ اور ساعی رہتا ہے۔ مگر تاہم اسباب پیش آمدہ کا نشو و نما
اُن طاقتوں اور موجبات پر زیادہ تر موقوف ہے جو خود انسان کے حیضہ قدرت سے
کسی قدر دور ہیں اس واسطے اُن کی چھان بین میں اکثر غلطیاں بھی سرزد ہوتی ہیں جنہیں
اخیر پر انسان کی کمزوریاں یا بُرائیاں کہنا پڑتا ہے۔ ہر ایک انسان وجدانی طور پر اپنی زندگی
یا کوائف زندگی پر سرسری نظر ڈال کر معلوم کر سکتا ہے کہ اس کی عملی گھڑی میں کس قدر
ضرر یا اچھائی کی ہیں اور کس قدر بُرائی کی ہیں۔

باوجود اس کے کہ ہر ایک انسان کی زندگی میں اچھائیاں اور بُرائیاں دو متوازی
خطوط کی طرح یکساں چلی جاتی ہیں پھر بھی۔ اچھائی اور بلند خیالی کی راہ نے اپنے وجود کو
مقابلت بُرائی اور پست خیالی یا کم فطرتی کی راہ سے زیادہ تر آباد اور وسیع ثابت کر دیا ہے۔
قدرت نے انسان کو جو قوت ضمیری عطا کر رکھی ہے وہ ان دونوں راہوں میں بڑی فائز
ولی اور وسعت سے تمیز کرتی اور اُن کی تاثیریں دیکھتی اور محسوس کرتی ہے۔

ہر ایک وجود کے دو حصے ہوتے ہیں دونوں حصوں میں ضرور فرق ہونا چاہئے۔
ایک وجود یا ایک شے کو صرف اس خیال سے پیش نظر نہیں کہا جاسکتا کہ دیکھنے
والے صرف اس کے ایک ہی حصہ کو دیکھیں۔ نہیں بلکہ اس خیال سے کہ دونوں حصے
دیکھ کر اُن میں تمیز کریں۔

جن ملکوں اور جن قوموں میں کسی خاص انسان کی لائف پر غور کر نیکو دستور زیادہ
 نزو شن اور ترجیح نہیں اُس میں اُس کی کمی کے اور بواغث یا موجبات میں سے ایک یہ
 بھی وجہ ہے کہ لوگ برائیوں اور اچھائیوں کا یا تو مقابلہ نہیں کرتے اور یا مقابلہ میں لا کر
 فرضی طور پر فیصلہ کر کے انہیں کو قابل ترک خیال کرتے ہیں۔ یہ وہ نقص ہے جو اس
 مرحلہ کے طے کرنے میں خارج اور مزاحم ثابت ہوا ہے۔ یہ نقص اُس حالت میں خارج
 ہوتا ہے کہ جب اصول زندگی دھندلی لگا ہوں سے دیکھا جائے۔ اصول زندگی کا اصل
 مدعا یا غرض یہ نہیں ہے کہ ایک خاص شخص کی زندگی کے واقعات زیر قلم لا کر میدان
 کاغذ میں انہیں برائی یا بدی سے دکھا کر نیک نام یا بدنام کیا جاوے۔ بلکہ اصلی غرض
 یہ ہے کہ اس شخص کی عمدہ حالت پر خوش اور بُری کیفیت پر نام ہو کہ ایک عام علمی
 نتیجہ نکال کر مشائرا لیکہ کو قابل فخر یا موجب رحم قرار دیا جائے۔ جو شخص کسی شخص کی سوانح عمری
 محض اظہار اچھائی اور برائی کے خیال سے لکھتا اور پیش کرتا ہے۔ وہ یا تو ایک مدح
 اور تصادف ہے اور یا ایک سچو کندہ۔ یہ دونو حصے واقعی اُن لوگوں کا حصہ نہیں جو اورنگ
 زندگیوں کا اقتیاس کرتے ہیں۔ بلکہ اُس پارٹی کا کہ جو مدح اور بھوکے قصیدہ گو ہیں قصائد
 مدحیہ اور اشعار بھجوتے صرف یہ مراد ہوتی ہے کہ ایک خاص شخص اوروں کی نگاہوں میں
 ایسا اور ایسا ثابت کیا جائے۔ اور جن کی مدح یا بھوکے کی جائے وہ خود یا اس کے قرابت
 والے اور احباب۔ مدح کے لئے خوش اور شادان یا کٹیدہ خاطر ہوں۔

لیکن جو شخص ایک ممتاز یا خاص شخص کی لائف لکھتا ہے اُس کا یہ مٹنا نہیں
 ہونا چاہیئے۔ کہ وہ صرف واہ واہ کی پرواہ کرے بلکہ اُس کی اصل غرض اس خامد فرسائی
 سے یہ ہونی چاہئے کہ ایک شخص کی حالت خاص جیلہ تحریر میں لا کر دیگر ایناے جنس
 کے طریق عمل پر ایک سودمند اثر ڈالے۔ لائف لکھنے والوں کو اس سے کوئی غرض
 نہیں ہونی چاہئے کہ اچھائی یا برائی اُس شخص یا اُس کے قرابتیوں کے دلوں پر
 کیا یا کیسا اثر ڈالے گی۔ بلکہ یہ کہ دنیا پر اوس کا اثر کیسا پڑیگا اور یہ کہ وہ راہیں انسان کو کہاں
 تک پہنچا سکتی ہیں کہ جن پر فلاں شخص اپنی زندگی میں چلتا رہا ہے۔ لائف لکھنے والا

حاشا و کلام لائبل یا مراح سرائی نہیں کرتا ہے۔ بلکہ ایک امر واقعہ کو ایک خاص شخص کی زندگی کے واقعات میں سے پہلک میں اس خیال سے پیش کرتا ہے کہ نظری اخلاق کی خاص کیفیات سے اور انسانے جنس پر ایک خاص قسم کا اثر ڈالے۔ ہمیشہ لائف کے واقعات کا اظہار دوسری طرح پر کیا جاتا ہے۔ یا تو ایک دوسرے کی زبان اور قلم سے اور یا خود اپنی زبان اور اپنے قلم سے۔ مؤخر الذکر شوق کا ہمارے ملک میں بہت ہی کم رواج ہے اور ایک وقت میں ہم ہی نہیں۔ اول تو اس طرف توجہ نہیں اور دوسرے بعض بواعث سے بچہ امر کردہ بھی خیال کیا گیا ہے۔ اپنے منہ میں اسٹھو تو بن سکتے ہیں مگر میاں کو کون بنے۔ اچھائی تو قلم لکھ دیکھا مگر اپنی بستی کون لکھے۔ کامیابی کے لکھنے کو ہر ایک کا دل چاہیگا نا کامیابی کے لکھنے کی کون جرات کر سکتا ہے۔ اگر ایسی جرات کجا دے تو اس کا اثر پہلی حالت سے کہیں زیادہ بڑھ جائیگا۔ کیونکہ جو شخص خود اپنی زبان سے اپنا دکھ سکھ برائی اچھائی سناتا ہے عموماً اس کا اثر زیادہ ہی ہوا کرتا ہے۔

یہ سوال ہو سکتا ہے کہ لوگ کیوں آپ بیتیاں نہیں لکھتے۔ ہماری دانست میں اس کا صرف یہی باعث ہے کہ لوگوں کو اچھائیوں کے سلسلے میں اپنی برائیاں لکھنے تکنت شرم ضرور آتی ہے۔ لیکن اگر خیال مدح و ذم چھوڑ کر یہ سلسلہ شروع کیا جاوے تو کوئی مذمت نہیں ہونی چاہئے۔ فیروزہ کر لٹی منزل ہے جس پر ہم دنوں کے بعد ہی پہنچیں گے۔ افسوس تو یہ ہے کہ اس طریق احسن کے چھوڑنے کے ساتھ ہی یہ طریق بھی چھوڑ دیا گیا۔ نہیں نہیں بلکہ شروع ہی نہیں کیا گیا۔ کہ باوداشت کے طور پر ہی کوئی شخص اپنی زندگی کے واقعات یا روزنامہ لکھتا جائے تاکہ اس کے مرتبہ پر بھی کوئی ذخیرہ کسی کے ہاتھ آئے اور بدلے۔

دوسری صورت میں آدمی کی طرف سے آدمی کی زندگیوں کا لکھا جانا بھی ہمارے ہاں مشکلات رکھتا ہے۔ ایک شخص کی لائف لکھنے کے وقت ان کے سلسلہ نما ہی نہیں اور اگر ملتا بھی ہے تو بڑی شکل سے۔ خلاف ہمارے یورپ

دالوں نے سمجھ لیا ہے کہ بمقابلہ فرضی اخلاق کے یہ زندہ اور نظیری اخلاق کس درجہ تک انسان کی قوتوں پر روشیں اور ان سے کس طور پر انسان کے اخلاق اور جذبات میں جوش پیدا ہوتا ہے۔ ہندوستان دالوں نے اب تک ان اصولوں کو سوچا ہی نہیں جو کسی کی لائف کے لکھنے میں ایک ضروری مقدمہ ہیں۔

سوانح عمریوں کی اس واسطے بھی کمی ہے کہ لوگ لکھنے اور ترتیب دینے کے وقت خیالی وجوہات اور علالت کو ضمیمہ بنا لیتے ہیں۔ یہ اصول قرار دینا کہ لائف میں ہمیشہ اچھائیاں ہی دکھائی جاویں یا یہ کہ لائف ایک بڑے آدمی ہی کی لکھی جائے تو اصل پر جو یہ علم ماسوا انص کے کوئی لائف بھی کمزوریوں اور نقائص سے خالی نہیں تو پھر یہ ادعا کہ ہمیشہ ایک شخص کی لائف میں اچھائیاں اور نیکیاں یا کامیابیاں ہی دکھائی جاویں ایک غیر ممکن امر کی آرزو کرتا ہے بعض کامیابیاں یا بُرائیاں اور اچھائیاں اتفاقی اور ناگہانی ہوتی ہیں اور بعض ارادی اور واقعی قابلِ نوٹس۔ ایک لائف کے لکھنے میں ان سب کی بابت محاکمہ ہو جاتا ہے اور لوگوں کو یہ علم ہو جاتا ہے کہ کن کن اسباب سے زندگی کی کشتی کو بحرِ حیات میں ٹھوکر بن کھانا اور مقابلہ کرنا ہوتا ہے اور وہ کن کن صعوبتوں سے ساحلِ مقصود پر لگتی یا اگر داب اور بارو یا یوسی میں غرق ہو کر اپنے چلانے والوں کے لئے باعثِ یاس و حسرت ہوتی ہے۔

ہر ایک شخص کی لائف میں اصول کے طور پر ہمیشہ ان کو لائف اور متنازع واقعات کا دیکھنا شرط ہے جو ایک شخص کی زندگی کو جو جو بات بعض آدموں سے ممتاز کرتے ہیں۔ مثلاً ایک نامور جرنیل نے اگر اپنی زندگی میں صدمہ و فو شکست بھی کھائی اور چند دفعہ نمایاں فتوحات بھی حاصل کیں تو ان دونوں پر نظر ڈالنا ضروری ہے۔ دراصل جو کام انسان ہمت سے اور نمایاں طریق پر کرتا ہے۔ اس میں کامیابی اور ناکامیابی کے نتیجوں کا دیکھنا فضول ہے۔ دیکھنا صرف یہ ہے کہ فلاں شخص کی ہمت کہاں تک تھی اور استقلال کس درجہ کا تھا اور زیادہ تر یہ کہ بایوسیوں اور ناکامیابیوں نے اسکے دل و دماغ پر کیا اثر کیا۔

بہت سی شکستیں اپنے اعتبارات کے لحاظ سے اکثر فتوحات سے بھی زیادہ تر دلچسپ اور نمایاں ہیں۔ اور اکثر فتحیں اور نصرتیں شکستوں سے بھی گہرے گزری ہیں۔ فخر اور عزت کے قابل وہی کام اور وہی کامیابیاں یا ناکامیابیاں اور حالات ہیں کہ جن میں کچھ دلچسپی اور اثر نمایاں یا انجذاب پایا جاتا ہے۔ ورنہ دنیا میں کون زندگی بسر نہیں کرتا اور کون کامیابی یا ناکامیابی کا منہ نہیں دیکھتا۔

ایک صورت میں وہ شروع کی برائیاں اور کمزوریاں بھی فخر کے قابل ہیں کہ جن کا انجام خیر اور نیکی ہے۔ جس طور پر بلوسہ اشیاء میں وزن پایا جاتا ہے اسی طور پر محسوسہ یا خیالی اُمورات میں بھی۔ خیالی وزن موجود ہے جیسے لوہے۔ چاندی۔ سونے لکڑی۔ کوئلہ کے اوزان میں تفاوت اور فرق ہے اور اس وزن کے اعتبار سے اُنکو تیز کیا جاتا ہے۔ اسی طور پر خیالات اور محسوسات و امورات میں بھی باعتبار اوزان کے تمیز کی جاتی ہے۔

ایک مقدس قول ہے۔ "اِنَّ الْحَسَنَاتِ يُكَفِّرْنَ السَّيِّئَاتِ" یعنی نیکیاں برائیوں کو لچاتی ہیں۔ اس اصول کے مطابق کہا جاسکتا ہے کہ بعض خاص انسانوں کی خاص خوبیاں باوجود قلیل المقدار ہونے کے بھی کثیر القدر برائیوں پر فائق اور برتر ہیں۔ ایک نیکی بہت سی برائیوں کا مقابلہ کرتی اور اپنی فضیلت دکھاتی ہے۔ یہ اصول اگر صحیح مانا جاوے تو اکثر سوانح عمریاں عجائبات اور تجلیات سے خالی نہ ہوں گی۔

گو کسی لائف میں منوہ بالشان واقعات سولے خاص خاص حالات یا کسی ایک واقعہ کے نہ پائے جاتے ہوں اور ایک خاص شخص کی ساری زندگی کو بھی غیر معمولی زندگی نہ کہا جاسکتا ہو۔ لیکن چند خاص واقعات اور کیفیات یا تجلیات کا ایک شخص کی ذات

لے اس مضمون کا پہلا حصہ گذشتہ فروری کے رسالے میں مروج ہو چکا ہے۔ سلسلہ کے لئے وہ پرچہ ملاحظہ ہو۔ گو جن صاحبان کے سامنے وہ پرچہ نہ ہو۔ اُنکے لئے بھی یہ مضمون دلچسپی سے خالی نہیں کیونکہ اس میں سوکھایا ہے کہ جو شخص صرف اسے پڑھے۔ اسے بھی اس کے عمدہ خیالات سے فائدہ ہوگا۔ (ایڈیٹر)

۱۱

میں پایا جانا جو اسکو بلحاظ اپنی خصوصیات کے اوروں سے ممتاز کرتی ہے۔ سوانح عمری کے غیر معمولی ہونے کی کافی ضمانت ہے۔ مختلف اشخاص اور ناموروں کی سوانح عمریوں کے دیکھنے سے اس سلسلے کا قیام کرنا مشکل نہیں ہے۔ کہ بڑے بڑے ناموروں کی سوانح عمریوں میں بھی چند ہی خاص اور موٹے موٹے واقعات ہوا کرتے ہیں۔ باقی دیگر چھوٹے موٹے واقعات کو ضمنی طور پر ایک سلسلے میں درج کیا جاتا ہے۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ تعداد کم ہیں خاص خاص واقعات پر ہی پڑتی ہیں۔ اور دور میں لوگ متحرکات ہی دیکھتے ہیں۔ لیکن جو باتیں ایک سلسلے میں ضمناً بھی سمجھ لائی جاتی ہیں۔ اکثر طبیعیات اُن کو بھی اخذ کرتی ہیں۔ اگر اعلیٰ قوتیں اخذ کرنے میں بھی اعلیٰ ہیں تو متوسط قوتیں متوسط درجے پر آخیز ہیں۔ یہ شرط لگانا کہ ہر ایک سوانح عمری میں سرے سے لیکر آخر تک چیدہ چیدہ واقعات اور منتخب ساخت ہی ہوں سوانح عمری کو محدود کر دینا ہے۔ یہ نشانہ نہیں کر کل رطب و یابس ہی بھر دیا جاوے۔ لیکن یہ بھی مدعا نہیں کہ انتخاب کرتے کرتے محض چند واقعات ہی باقی رہنے وئے جاویں۔

بے شک سوانح عمریوں میں واقعات کا انتخاب ایک مقدم کام ہے لیکن ایک بڑے واقعہ کے سلسلے کے لحاظ سے دلچسپ معمولی واقعات بھی بلحاظ اپنی کسی خصوصیت کے درج کئے جاتے ہیں۔ اگر سلسلہ توڑ کر انہیں چھوڑ دیا جائے تو بڑے بڑے واقعات کا مزہ بھی بڑا رہتا ہے۔ اکثر سوانح عمریوں میں ایسے ساخت بھی درج ہیں جو دراصل غیر معمولی نہیں ہیں مگر چونکہ ان میں ایک خصوصیت یا اسلوب انہیں درج کیا جاتا ہے۔ قیصر ہند آنجنائی کی لائف میں یہ واقعہ اکثر لیا گیا ہے کہ مایہ معظہ ایک گاؤں میں گئیں اور ایک بوڑھی عورت کے ساتھ نہایت ہی خوش خلقی اور مروت سے پیش آئیں اور اُسے کوئی تحفہ بھی عطا کیا یہ ایک معمولی واقعہ ہے۔ دنیا میں صد لوگوں سے ایسے واقعات مدونہ و قلم میں آتے ہیں کوئی نئی بات نہیں۔ لیکن جب باعتبار جبروت سلطنت اور قدرت حکومت ایسے دیکھا جاوے تو اس میں بھی ایک خصوصیت نکلتی ہے۔

بعض اوقات دنیا میں عام اصول چھوڑ کر نسبتی معیار سے نیکیوں اور بدیوں کا وزن کیا جاتا ہے۔ اور اس معیار سے ایک فعل جو ایک خاص آدمی کرتا ہے یا تھا بلکہ ایک عام آدمی کے یا تو زیادہ تر توجہ کے قابل ہو جاتا ہے۔ اور یا اس پر کوئی خیال ہی نہیں کرتا۔

قبول ایک عمومی سوانح نہیں کے سوانح عمری کا لکھنا ایک سراپا کہنا ہے۔ اگر سراپا نویس صرف سر ہی کا ذکر کر کے باقی اذکار چھوڑ دے تو اسے سراپا نہیں کہا جاوے گا۔ جیسے ایک سراپا میں سلسلے کے لحاظ سے مناسب دائرے میں چلنا پڑتا ہے۔ ایسے ہی سوانح عمری کے لکھنے میں غیر معمولی اور بعض معمولی دلچسپ واقعات بھی بلحاظ نسبتی معیار کے لے جاتے ہیں۔ ہر سوانح عمری کے تین حصے ہوتے ہیں۔

۱۔ خاص اور بڑے بڑے واقعات۔

ب۔ معمولی اور عام مسامحات یا اعتبار نسبتی معیار۔

ج۔ نیک اور بد حالات۔

ممکنہ چین نگاہیں دلغ اور دھیمے ایک سہولت سے پالیتی ہیں اور انکی طبیعت اکتا جاتی ہے اور وہی ہو کر ایک سوانح عمری کا مطالعہ چھوڑ دیتی ہیں۔ یہ ان طبائع کا کام ہے جو جلد باز اور کم اندیش ہیں۔ انجام میں اور دیر باز پیش طبیعت جانتی ہیں کہ کوئی انسان انسان ہو کر اضطرابی سہو و خطا اور لغزش سے خالی نہیں۔ اور ہر ایک سہو و خطا بلحاظ حالات کے تاویل کیا جاسکتا ہے۔ اور ایک خاص انسان کی چیز معمولی یا ابتدائی غلطیاں اس کی محترم نیکیوں اور خوبیوں سے وزن میں زیادہ نہیں ہیں۔

ابن خلدوں اپنی برگزیدہ تصنیف میں ایک موقع پر لکھتا ہے :-

لوگ بدیوں کے انتخاب میں ایسے جلد باز ہیں کہ اچھائیوں اور نیکیوں کو باوجود جاننے کے بھول ہی جاتے ہیں۔ نیکی کا وزن بُرائی کے وزن سے کم خیال کرتے ہیں۔ حالانکہ نیکی کرنا بہ نسبت بُرائی کرنے کے زیادہ تر مشکل ہے۔ جو عمل مشکل رکھتا ہے قیاس کے رُخ سے اُس کا وزن زیادہ ہونا چاہئے تھا۔ الخ

بیشک بہت کم لوگ نیکوں اور برائیوں کا منصفانہ موازنہ کرتے ہیں۔ اور اس غلطی سے وہ احقاق حق سے رہ جاتے ہیں۔ سوانح عمریاں کن لوگوں کی لکھی جاتی ہیں۔ جو دوسروں کی نگاہوں میں ایک عجیب الفطرت انسان ہوں اور انکی زندگی کے چند واقعات انہیں اوروں کی زندگیوں سے بالحاذا غیر معمولی ہونے کے ممتاز کرتے ہوئے ان حالات میں ہمیں سب سے پہلے انہی خاص واقعات کو دیکھنا چاہیئے۔ جو ایک شخص کو دوسروں سے ممتاز کرتے ہیں۔ جو واقعات معمولی ہیں۔ انہیں معمولی نگاہوں سے دیکھا جاوے مگر انہیں نظر انداز کرنا درست نہیں۔ مولانا حالی یادگار غالب میں لکھتے ہیں *

”سلسلہ اربع میں جبکہ دہلی کالج ایک نئے اصول پر قائم کیا گیا تو مرزا غالب کو بھی مسٹر ٹامسن سیکرٹری گورنمنٹ ہند نے بلایا اور چاہا کہ انہیں مدرس فارسی مقرر کیا جائے۔ مرزا صاحب بالکل میں سوار ہو کر سکرٹری صاحب کے ڈیرے پر پہنچے۔ مگر صاحب سکرٹری اطلاع پانے پر بھی باہر نہ آئے۔ جب مرزا صاحب باوجود انتظار کے بھی اندر نہ گئے تو صاحب بہادر آخر باہر آئے۔ اور مرزا صاحب کا عندیہ معلوم کر کے کہا جب آپ دربار میں آئیں گے تو آپ کا دستور معمول استقبال کیا جاوے گا۔ لیکن اس وقت تو آپ نوکری کے لئے آئے ہیں وہ برتاؤ نہیں ہو سکتا۔ مرزا صاحب نے کہا کہ گورنمنٹ کی بلازمت کا ارادہ اس واسطے کیا ہے کہ اعزاز کچھ زیادہ ہو۔ نہ اس لئے کہ موجودہ اعزاز میں بھی فرق آئے۔ صاحب بہادر نے کہا میں قواعد سے مجبور ہوں۔ اس پر مرزا صاحب یہ کہہ کر چلے آئے۔ مجھے خدمت سے معاف رکھا جائے۔ بظاہر یہ ایک معمولی واقعہ ہے۔ لیکن باوجود ضرورت اور تنگ حالی کے مرزا صاحب کا ایسا جواب دینا اور اپنی عزت آپ کرنا ایک خاص واقعہ تھا۔ اور اس خیال سے بھی کہ ہمارے اسلاف اور بزرگان قوم کو اپنی عزت آپ کرنے کا یہاں تک خیال بہتا تھا۔ قابل ذکر کرنے کے تھا *

فردوسی کی لائف میں شاہنامہ کے واسطے سلطان محمود کی پہلی دلجوئی اور پچھلا امتیاز
عمل اور اس پر فردوسی کی بے اعتنائی اور چلے جانا اور پھر محمود کا پریشان ہو کر زرمو عودہ
کا فردوسی کے پاس بھیجنا ایک عجیب اخلاقی سانحہ ہے۔ جس سے دونوں کی دلی حالت
اور کمزوری اور تھلال کی زبردست شہادت ملتی ہے اور پڑھنے والا انسان اُس سے ایک
عملی سبق لے سکتا ہے۔ گو دنیا میں ایسے ایسے واقعات روز گزرتے ہیں۔ مگر ہر واقعہ میں محمود
اور فردوسی تو نہیں ہوتا +

جو شخص بمقابلہ اپنے انبائے جنس کے اپنی زندگی خاص اور دلچسپ اور غیر معمولی
چند واقعات سے متنازع کرتا ہے وہ ملک اور قوم پر احسان عظیم کرتا ہے۔ پس کوئی وجہ نہیں
ہے کہ اُس کی چند معمولی اغلاط سے متاثر ہو کر خویوں سے بھی انکار اور کفرانِ نعمت
کیا جاوے +

ایک دوسرے شخص کا کسی دکھیا کی پردرد حالت پر آنسو بہا باوجود اس کے کہ وہ اپنی
ذات میں چند لغزشیں بھی رکھتا ہے۔ ایک درد رسیدہ شخص کے واسطے ہر حال
موجبِ شکر ہے۔ جو شخص ایک شاعر عام میں ایک سایہ دار وخت لگاتا ہے۔ جس سے
آئندہ دہند اور وہ گزروں کو گرمی کے موسم میں آرام ملتا ہے۔ وہ ہر حال شکر ہے۔ کہ قابل ہے
گو وہ اپنی ذات میں چند قسم بھی رکھتا ہو۔

اگر کسی شخص کی زندگی میں عمدہ اور نیک سبق دیتی ہے اور ہم اُس سے کوئی غیر معمولی
سبق لے سکتے ہیں تو اُسکی چند لغزشوں کی وجہ سے اُسے نگاہوں سے گرا دینا انصاف کی بجائے ہے۔
ہر ایک زندگی دوسرے کو ختم ہو کر سبق دیتی ہے۔ ہر سانحہ دنیا میں وجود پذیر ہو کر دوسرے
انبائے جنس کے لئے رہنما بناتا ہے۔ مختلف سوانح سے ایک شخص کے چند سانحات کو سلسلہ
دار جمع کر لینے کا نام ہی سوانحِ عمری ہے۔ بعض لوگ متعرض ہیں کہ کیوں ایک شخص کی
سوانحِ عمری میں اُس کی لغزشیں لکھی جاتی ہیں اور کیوں اُس کی چند کمزوریوں کا نوٹس
لیا گیا ہے اور بعض کا یہ خیال بھی ہے کہ سوانحِ عمری اُسکو کہا جاسکتا ہے کہ جس میں نیکیوں
کے مقابلے میں بُرائیوں کا نقشہ بھی دکھایا گیا ہو۔ جس سوانحِ عمری میں بُرائیاں نہ ہوں وہ

تو بوج سرائی ہے۔ یہ دونوں قصے نتائج کے اعتبار سے کسی قدر مل ہیں۔ ایسی نکتہ چینیوں
 اسی حالت میں کیجاتی ہیں کہ جب تک سوانح عمری کے اغراض سے ناواقفیت ہو سوانح
 عمری کیوں لکھی جاتی ہے؟ اس واسطے کہ اور لوگ ایک ممتاز شخص اور خاص آدمی کے خاص
 اور برگزیدہ حالات اور کوائف سے متاثر ہو کر خود بھی ویسا بننے کی کوشش کریں۔ اس امر
 کے ثبات کے واسطے کہ انسان اپنے سامعی اور حوصلہ و ہمت سے ایسے ایسے مدارج طے
 کر سکتا ہے اور اس کی طبیعت پر بڑی کمی۔ کم ہمتی و تنہا ل کہتا تک موثر ہیں۔ اس واسطے کہ دنیا
 میں ہر ایسی ایسی ضرورتیں اور ایسی ایسی حاجتیں انسان کو پیش آسکتی ہیں۔ اس واسطے کہ فلاں
 ملک اور فلاں قوم میں اس اس فحاش کے لوگ گزر رہے ہیں۔ اس غرض کے لئے کہ وہ کوئی
 ایک ممتاز اور اعلیٰ طاقت ہے جو انسان کے اردوں میں ایک تغیر عظیم ڈالتی اور اس کے
 دل و دماغ کو ان باتوں اور ان واقعات سے آشنا کرتی ہے جو وہ اس کے بھی خواب خیال
 میں نہیں تھے۔ ساتھ ہی اس کے یہ بھی سمجھ لینا چاہئے کہ جس شخص کی سوانح عمری لکھی جاتی
 ہے وہ ایک طرح سے دنیا بھر میں اپنے حالات کے اعتبار سے نشانہ بن جاتا ہے۔

اگر کسی سوانح عمری کے لکھنے والا مطلقاً کمزوریوں کو چھوڑ ہی دیوے اور ان کا ذکر
 تک نہ کرے تو یہ بھی ایک نقص ہے۔ نکتہ چینی سے باقی واقعات اعلیٰ مہیا رہ رہ کر
 جاتے ہیں۔

جو نکتہ چینی باحفاظ فضائل کیجاتی ہے وہ درمل فضائل کا صدقہ ہے۔

جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ کل بُرائیوں اور کل لغزشوں یا کمزوریوں کو ہی دکھانا چاہئے وہ
 بھی غلطی پر ہیں۔ نیکی کے واسطے تو ہم دلائل لا سکتے ہیں۔ لیکن بُرائی کے واسطے ہمیں سچا
 پڑتا ہے کہ شاید اضطراری طور پر سرزد ہوئی ہو۔ یا اس میں مبالغہ ہی کیا گیا ہو اس لئے
 ضروری نہیں ہے۔ کہ وہ بُرائیاں اور وہ کمزوریاں بھی حوالہ قلم ہوں۔ جو اس قبیل سے ہوں
 اور اگر ایسی بُرائیاں یا کمزوریاں لکھی جاویں تو سوانح عمری کا اثر اور نطفہ جاتا رہے گا۔
 بلکہ جتنی بچیاں نہیں ہیں۔ ان کا اکثر حصہ بجائے خود کمزور ہے۔

جس شخص کی سوانح عمری لکھی جاتی ہے۔ وہ

۲۔ ایک خاص یا ممتاز شخص ہوتا ہے۔ یا بلحاظ درجہ کے یا بلحاظ اپنے خاص اوصاف کے
ب۔ اُس کے خیال تقریباً سندی ہیں بطور سند کے لئے جاتے ہیں۔

ج۔ لوگ انہیں خاص نگاہوں سے دیکھتے ہیں۔ خواہ بلحاظ کسی ذاتی خوبی یا ذاتی
لطافت اور عمدگی کے۔ کمزور طبیعتیں برائیوں اور کمزوریوں کو بھی ایک مستند لائف میں
لکھا دیکھ کر سنبھل لیں گی۔ اور اس سے اخلاق پر سخت بُرا اثر پڑیگا۔ جو اغراض سوانح
عمری کے صریح خلاف ہے۔ مثلاً ایک شخص اپنی ابتدائی عمر میں بد روشی کذاب
وغیرہ تھا اور بعد میں وہ ایک مشہور نامور ایفاد رہن گیا۔ اگر ایک سوانح نویس انہیں سے
چند اضطرابی برائیوں کو حوالہ ظلم نہیں کرتا ہے یا عام طور پر لکھ جاتا ہے۔ تو اس سوانح
عمری کو نامکمل نہیں کہا جاوے گا۔ سوانح عمری اس واسطے نہیں لکھی جاتی کہ لوگوں کو ڈاکو۔ چور۔
کذاب وغیرہ بنایا جاوے۔ اگر یہ اغراض میں تو البتہ پھر ہر ایک بُرائی یا کمزوری کو پست کندہ
لکھنا چاہئے۔ اور اگر سوانح عمری سے اچھے فضائل کا اظہار پایا کرنا ہے تو پھر ہر ایک
ایسی برائی اور فاش بدی کا ذکر کرنا ضروری نہیں۔ جو اضطرابی ہے اور دوسروں پر بُرا
اثر ڈالتی ہے۔ صرف وہی کمزوریاں اور غلطیاں بیان کی جاسکتی ہیں جن کے بیان اور تحریر
سے ناظرین اور سامعین پر بُرا اثر نہیں پڑتا بلکہ یہ خیال ہوتا ہے کہ ایسی کمزوریاں بھی
نہیں پیدا ہونی چاہئیں۔

۱۔ یہ رشداً ایک دفعہ ایک مجمع میں اپنے ایک خاص شاگرد کے اوصاف بیان کر رہا
تھا ایک دوسرے شاگرد نے بڑھ کر کہا وہ تو شرابی بھی تھا۔ ابن رشد نے جواب میں
کہہائیں اُس کے وہ اوصاف بیان کرتا ہوں جو قابلِ اخذ ہیں۔ اگر بخوار کی قابلِ تقلید
ہوتی تو میں اُسے بھی بیان کرتا۔“

جو لوگ نیکی پسند ہیں وہ نیکیاں ہی سنتے ہیں۔ بدیوں پر انکی نظر نہیں پڑتی۔
ایک فلاسفر سے ایک دفعہ پوچھا گیا تھا کہ کون سی سوانح عمریاں یا کون سے
واقعات زندگی قابلِ پڑھنے کے ہیں۔ فلاسفر نے جواب میں کہا۔ ”کوئی سوانح عمری جس

اس وجہ سے قابل احترام نہیں ہے کہ اسکا سیر و خاص طور پر ذمی رتبہ یا اعلیٰ درجے پر ہونے کی وجہ سے مشہور اور معروف تھا۔ بلکہ اس وجہ سے کہ اس کے واقعات زندگی ایک دوسرے سے ممتاز اور سبق دہ ہیں۔ اور پہلے واقعات اور پچھلے کو ایف میں ایک ایسا نمایاں فرق ہے جو ایسے شخص کی ساری زندگی دلچسپ اور حیرت خیز یا کچھ نہ کچھ غیر معمولی بناتا ہے اور دوسرے افراد کو اس طرف توجہ دلاتا ہے کہ انسانی زندگی کے متوالج سمندر میں کس کس قسم کی موجیں اور جوار بھٹا آتے ہیں۔ اور کشتی زندگی کو کس کس ساحل مقصود اور کنارہ نامحدود پر لیجاتے اور لگاتے ہیں۔“

واقعی اکثر بڑے بڑے آدمیوں کی زندگیاں بلحاظ ان کے ابتدائی اور سلسلہ درجوں کے فرد اس قابل ہیں کہ دوسرے افراد ان کی طرف توجہ کریں لیکن ان میں کوئی ایسی دلچسپی اور کشش نہیں ہوتی جو غیر معمولی اور حیرت خیز واقعات کے اعتبار سے انسان کو اپنی طرف متوجہ کرے +

تمام زندگیوں میں وہی زندگیاں دلچسپی اور انتخاب کے قابل ہیں جو اپنے ابتدائی اور آخری حالات اور سانحات کے لحاظ سے اپنی ذات میں متقابل سی جو ہر رکھتی ہیں۔ اور جن سے انسان کو قدرتی تعارف اور انسانی استقلال کا سبق ملتا ہے۔

بعض متوسط درجہ یا اونے رتبے کے انسانوں کی زندگیاں ایسی غیر معمولی اور حیرت خیز نہیں کہ بڑے بڑے گھرانوں میں بھی انکا ثانی نہیں ملتا۔ ان سے یہ راز کھلتا ہے اور اس پر روشنی پڑتی ہے کہ قدرت نے دنیا کے اسفل پر دلوں اور نامعلوم درجوں میں بھی کس کس قسم کے حیران کرنے والے دل و دل غیب کیسے ہیں۔ ایسے خاص یا ممتاز دماغوں سے اس قسم کی شعاعیں اور کرنیں نکلتی ہیں اور انکی ذوات میں اس قسم کا تحمل تدبیر خرم دیا پایا جاتا ہے۔ جس کا بڑے بڑے سندی دماغوں میں عشر عیش بھی نہیں پایا جاتا +

کسی خاص شخص کا مذہب اور اس کی زندگی کے حالات اسکا فلسفہ اسکی تصنیفات اس کے لطائف اس کے مصائب اس کی کامیابیاں اس کی حرمت اس کی ہنر زندگی

اُس کی نفسیں ہمیں اس بات کی خبر دیتی ہیں کہ اُس نے کیونکر زندگی بسر کی اور اُس پر کیا کچھ گزری اور اُس کی طبیعت۔ استقلال۔ ہمت اور جو صیلے کا کیا کچھ حال رہا۔ اُن کو اَلْف سے صرف اُسی خاص شخص کے حالات کا علم نہیں ہوتا۔ بلکہ یہ بھی کہ اُس زمانے میں اُس قوم کے کیا خیالات اور حالات تھے جن میں سے وہ شخص بھی تھا۔ جب تک ہم کسی شخص یا اشخاص یا افراد قوم کی حالت ماضیہ دریافت نہ کر لیں۔ اُس وقت تک کوئی موجودہ حالت بھی ہماری سمجھ میں نہیں آسکتی۔ یہی ایک فردت ہے جو ہمیں علمی خیال سے تاریخ اور سوانح عمری کی طرف بالخصوص رجوع دلاتی ہے + اگرچہ سوانح عمری باعتبار غایات کئی اقسام پر تقسیم کیا جاسکتی ہے۔ لیکن ہم سوٹے طور پر صرف دو ہی قسموں کا ذکر کرتے ہیں :-

(الف) مردوں کی سوانح عمریاں۔

(ب) عورتوں کی سوانح عمریاں۔

بقول مورخین یورپ اسلامی عہد سے پہلے ہندوستان کی تاریخ ایکٹھنڈی یا محدود حالت میں تھی اور سچ پوچھو تو برائے نام بھی نہ تھی۔ ڈاکٹر لی بان فرینچ نے اپنی اور لٹھانیرف میں اس امر کا اعتراف کیا ہے کہ عربوں نے اپنی فتوحات کے ساتھ ساتھ ہی تاریخی ذوق کا چرچا پھیلانے میں بھی ایشیا کے دیگر حصوں میں ایک کافی حصہ لیا۔ تاریخ کو سوانح عمری کا دوسرا پہلا حصہ کہنا چاہئے یا کہ سوانح عمری تاریخی مواد سے بھی خالی نہیں ہوتی البتہ ایک سوانح عمری میں جو کچھ خاص التزام کی ضرورت ہوتی ہے وہ تاریخ میں عام نہیں ہوتی ایک مورخ بلحاظ اُن واقعات کے جنہیں وہ اپنی تاریخ میں درج کرتا ہے بطور ایک مستند راوی کہہ سکتا ہے لیکن ایک سوانح نویس اپنے سر ایک خاص ذمہ داری بھی لیتا ہے اور بالخصوص اُن غیر معمولی دلچسپ واقعات کو ایک ذخیرہ واقعات میں سے انتخاب کرتا ہے جن کا انتخاب بجا ہے خود ایک ذمہ داری ہے۔ ایشیا اور ہندوستان کا موجودہ تاریخی نظام بتاتا ہے کہ اب تک لوگوں نے سوانح نویسی کو جانب علمی اعتبارات سے توجہ نہیں کی ہے +

کچھ تو اس وجہ سے کہ بلحاظ مشرقی رنجانات کے سر دست انکا جمع کرنا ہی مشکل ہے اور کچھ اس وجہ سے بھی کہ باوجود دل جانے کے بھی انکا عام طور پر بہ پابندی قیود و موجدہ معرض بیان میں لانا آسان نہیں ہے۔

مردوں کی زندگی ہر ایک ملک اور ہر ایک قوم میں بمقابلہ عورتوں کی زندگی کے آزاد اور بلا قیود ہے مردوں کی زندگی میں متوترہ قوتیں اور تنجز بہادے زیادہ پائے جاتے ہیں اور ان میں مقابلہ ایک استحکام ہوتا ہے۔ لیکن عورتوں کی زندگی زیادہ تر متناثرہ طاقتوں

عورتوں کی سوانح عمریاں تو جذبا میں مردوں کی سوانح عمریاں بھی ہنایت ہی غیر مشکل حالت میں پائی جاتی ہیں گو عربوں میں شروع سے یہ مذاق کچھ کچھ رہا ہے۔ لیکن دیگر اقطار ایشیا میں یا تو بالکل نہیں تھا اور یا عربوں کی دیکھا دیکھی پیدا ہوا ہے۔

سوانح عمری لکھنے کے واسطے اس قدر توفیر سی ہے کہ بذاتہ غیر معمولی واقعات یاد پوچھ معلومات کے اعتبار سے اشاعت کے قابل بھی ہو۔ یہ فیصلہ کر دینا کہ صرف مردوں کی لائف ہی اشاعت یا تحریر کے قابل ہے یک طرفہ فیصلہ ہے۔ کچھ شک نہیں کہ دونوں سوانح عمریوں میں باعتبار واقعات یا طرز واقعات کے کسی قدر فرق ہے۔ لیکن یہ فرق کسی سوانح عمری کے لکھنے کا مانع نہیں ہے +

جن بعض واقعات اور کیف کو مردوں کے زندگی نامہ میں لکھنا پڑتا ہے ان میں سے بعض کو عورتوں کی سوانح عمری میں ضرورتاً۔ او۔ یا۔ ناموسا۔ رو۔ اچھا۔ ٹا۔ پریگا۔ گو۔ یورپین قوموں میں ایسے متروکات کم ہوں مگر مشرقی قوموں یا ملکوں میں نسبتاً اب تک زیادہ ہیں۔

لہٰذا گوان ممالک یا ان اقوام میں باضابطہ سوانح نویسی نہ پائی جاتی ہو مگر مختلف قسم کی کہانیوں اور خیالی روایات کو اس قدر مزور پایا جاتا ہے کہ ہر ایک قوم میں غیر معمولی واقعات کے جمع کرنے اور نظائر سے مناسبت کا مشوق ضرور رہا ہے۔ ہندوستانی السنہ میں بھی چنانچہ ایسی مختلف روایتیں اور کہانیاں یا ضرب الامثال پائی جاتی ہیں کہ جن کو بعض نامعلوم الحقیقت انسانوں کی زندگیوں پر روشنی پڑتی ہو۔ اور ثابت ہوتا ہے کہ گویا باضابطہ مذاق سوانح نویسی ان ممالک یا ان اقوام میں نہ پایا جاتا ہو۔ لیکن طبعی اقتضائے دوسروں کے حالات اور دوسروں کے واقعات کو اثر پذیر ہونے یا اثر پذیر کرنے کا مادہ یا جوش ان میں بھی کسی نہ کسی قدر موجود تھا اور اس سے کسی نہ کسی طرح کام بھی لیتے تھے ۱۱

واضح ہو کہ عورتوں میں بہ نسبت مردوں کے عقل حیوانی کا ایک جز زیادہ ہے اور عورتوں میں نظام ترقی اعضا بھی زیادہ تر مکمل ہوتا ہے۔ اس وجہ سے ان کے افعال اور اشغال میں ایک قسم کی نزاکت اور لطافت بھی زیادہ تر پائی جاتی ہے جو بعض اوقات عام اظہار یا عام اشاعت کی مانع ہوتی ہے۔ گو عورت کیسی ہی مضبوط دل و گردہ کی ہو مگر کچھ بھی مرد کے مقابلے میں اس کی حالت اور مقامات کچھ متاثرہ اور مغلوبہ ہی رہیگی۔ وہ ارادے اور وہ کام جو ایکس وکرتایا کر سکتا ہو عورتوں کے مقابلے میں ان کی تعریف ہی کچھ اندر ہو۔ اگرچہ ممالک یا اقوام یورپ میں عورتیں اس وقت کامل ارادوں کی مالکہ ہیں لیکن باوجود اس کے بھی سوچو وہ حالات کہ رہے ہیں کہ مردوں کی تحریکات عورتوں یا عورتوں کی طلبت پر زیادہ تر موثر ہیں۔

اس کی وجہ صرف یہی نہیں ہے کہ مردوں کی تحریکوں میں جذبہ یا اثر زیادہ ہے بلکہ یہ کہ خود عورتوں کی طلبت میں بھی اثر پذیری کا مادہ زیادہ ہے۔ اس کا ثبوت ہم تاریخی واقعات سے بھی دے سکتے ہیں۔ جہاں جہاں یا جن جن خاندانوں میں ایک خاص قسم کا مادہ یا مادہ زیادہ ہوتی ہے وہاں کی عورتوں میں بھی وہی مواد کثرت سے پائے جاتے ہیں۔ اگر مرد نیکی اور سعادت کے محرک ہوں تو عورتوں پر بھی اس کا اثر فوری ہونے لگتا ہے اور اگر خلاف اس کے مردوں کی خواہشیں اور تحریکات بُرائی اور ذلت کی جانب زیادہ تر مائل ہوں تو عورتوں کے دل و دماغ پر بھی ویسا ہی اثر ہوتا ہے +

لیکن باوجود اس کے بھی مردوں کی بُرائیاں عورتوں میں اکثر نہیں پھیلیں۔ اس کا

سبب جیسے ہر کام ہر ملک کی آیت ہوا میں گونہ فرق ہے۔ ایسی ہی ہر ملک کے خرد والوں کے رسم و رواج اور مذہبی طریقوں میں بھی گونہ تباہی جو عقلی اور جسمانی کو نشانگان کا طریقہ زندگی کی کچھ کچھ تباہی ضرور رکھتا ہے۔ یہ کوشش کہ نہ ساری دنیا کو رسم و رواج ایک ہو جائیں و نہ کوہ میں نہ کہ باہمی عورتوں اور مردوں کے مساوات کی بحث بعض خیالات و مفید ہو اور بعض سو ایک خواہش کا کھڑے پھوٹنا ہو کہ وہ شخص نہیں جانتا کہ بعض امور میں عورتیں مردوں کو بازی نہیں لی جاسکتیں اور بعض میں بھی باوجود مرد ہو کر وہ جانی ہیں۔ مذہب ممالک میں یہ بحث نہ رہیں پر یہ انہیں بھی باوجود مذہب و مذہب کے خود عورتوں اور مردوں کی فتنی نموداری کبھی پتا نہ چلے اور قدرتی اعتبار سے بھی مساوات کا نشانہ کل نظر آتا ہو جو انسانی عورت و مرد کے درمیان جو ایک سلسلہ اور ایک تار اور ان دونوں کے فیصلہ و نتیجہ

موجب یا تو یہ ہے کہ عورتوں میں اس قدر جوش و خروش اور حوصلہ نہیں ہوتا یا یہ کہ وہ اُن میں سے بعض تحرکیں قبول ہی نہیں کرتیں اگر انصاف کوئی شے ہے تو کہنا ہی پڑیگا کہ عورتوں کی ذلت یا رسوائی کے موجب زیادہ تر خود مرد ہی ہوتے ہیں +
(سوانح کی تحقیق)

جو طریقہ اور جو اصول تاریخی واقعات کی تحقیق میں متعمل ہے وہی تحقیق سوانح میں بھی موزون ثابت ہوا ہے۔ علوم طبعی اور علوم آہلی میں سلسلہ علت و معلوم سے اکثر سائل کا حل کیا جاتا ہے۔ واقعات تاریخی اور سوانح کا بھی تقریباً اسی پر بہت کچھ مدار ہو جب ہم کسی شخص کی سوانح عمری لکھنے بیٹھیں تو ہمیں سب سے اول یہ دیکھنا چاہئے کہ (الف) باعتبار واقعات زندگی کے ایسا شخص کیا حقیقت رکھتا ہے۔ (ب) کتنے واقعات اس کی زندگی میں فی الحقیقت خاص اور غیر معمولی ہیں۔ (ج) دوسروں پر اُن کا اثر کیسا پڑ رہا ہے اور بصورت خاص اشاعت کیسا پڑنے کی اُمید ہے +

اس کے بعد ہم اُن تمام واقعات کے سلسلہ علل پر ایک عیق نظر ڈالنی چاہئے۔ اور دیکھنا چاہئے کہ وہ سلسلہ علل کہاں تک جاتا ہے۔ اور دوسروں کی ذات سے اُسے کیا نسبت ہے۔ گو ہم باوجود سب کوشش کے بھی سلسلہ علل پر کسی حالت میں ہی کتنا عبور نہیں کر سکتے بہر صورت ہمیں چند موٹے موٹے سلسلہ علل کو بھی لینا پڑیگا۔ اور انہیں سے نتیجہ نکالینگے۔ مگر پھر بھی دامن کوشش تو فراخ ہونا چاہئے۔ کیونکہ بقول ایک فلاسفر کے تمدن اور علوم تاریخی کے اقصائے علل کا علم قریباً مشکل ہے +

۱۵۔ اس پر زور دیا جاتا ہے کہ جب تک عورتیں تعلیم یافتہ نہ ہوں گی تب تک اُن کی حالت درست اور مہذب نہ ہوگی لیکن یہ نہیں کہا جاتا کہ جب تک کسی قوم کے مردینک نہ ہوں گے اور ان کے خیالات میں غبنی اور عمدگی نہ ہوگی تب تک عورتیں اُن سے کیا سبق لے سکتی ہیں۔ عورتوں کو بدنام کیا جاتا ہے۔ لیکن مرد خود کو بدنام نہیں کرتے ہیں۔ بُرائی و بدقولی میں ہے۔ لیکن عورتوں کی بُرائی کا اکثر حصہ زبانِ حال سے کہہ رہا ہے کہ میں اس تعلیم گاہ سے نکلا ہوں جہاں پہلے پہل مردوں کی تعلیم شروع ہوئی تھی۔ ۱۳۔

عام تاریخی واقعات خاص خاص سوانح کے مقابل میں اس اعتراض کی صورت میں سوانح عمری سے دوسرے درجہ پر رہ جاتے ہیں عام تاریخی واقعات میں سلسلہ تناسب علل بہت لمبا اور غیر محدود ہوتا ہے۔ لیکن ایک سوانح عمری کا اقتضائے اسنادی علل پر پہنچ جانا قریباً آسان ہے۔ گو ایک سوانح عمری میں بھی مختلف اسباب و مختلف تناسب علل کا سلسلہ موجود ہوتا ہے۔ لیکن پھر بھی ایک خاص حد ہوتی ہے۔ ممکن ہے کہ ہیں ایک شخص کے ساخت عمری میں سے چند یا سوٹے سوٹے ساخت ہی ملیں لیکن ہم ان سے ایک موثر اور حیرت افزا تصویر تواتار سکتے ہیں۔ چند پریشان اور پرگندہ اجزا کا کل جائی دوسرے ساخت کی تحقیق کے لئے ایک ذریعہ یا ایک سیل ہے۔ کیونکہ ایک قسم کے کوالیف اور حالات سے دوسرے قسم کے کوالیف یا حالات کا استدلال یا استنباط بوجہ آسن ہو سکتا ہے +

بعض اوقات زبانی روایتیں مستند بھی جاتی ہیں۔ لیکن یہ طریق یا یہ اصول ہر ایک موقع پر ٹھیک نہیں آتا۔ خصوصاً ان ممالک یا ان اقوام میں جن میں سوانح لکھنے کا رواج بہت ہی کم ہے۔ تحریر میں ہر ایک قسم کا واقعہ لایا جاسکتا ہے۔ لیکن حافظان میں سے صرف وہی واقعات اخذ کرنا یا محفوظ رکھنا ہے جو دل چاہا اور غیر معمولی ہوتے ہیں۔ اس اصول پر ہم زبانی روایات میں سے بھی بہت کچھ لے سکتے ہیں۔ جیسے یہ کہا جاتا ہے کہ عالموں نے اکثر علوم کا استدلال جاہلوں کے کلام سے کیا ہے۔ ایسے ہی یہ بھی کہا جاو چکا کہ

ہماری اکثر تاریخیں اور سوانح عمریاں لسانی روایات سے ہی مزین اور مرتب ہوئی ہیں۔
(تاریخ مقدم ہے یا سوانح عمری)

ہم نے اوپر کی سطروں میں مختلف طور پر دونوں حالتوں میں فرق دکھایا ہے۔ اس کے اعتبار سے ہم یہ کہنے کو تیار ہیں کہ۔

تاریخ ہمیں ایک قوم یا ایک ملک یا ایک فن اور ایک علم کے عام حالات، نشو و نما اور تبدلات سے آگاہی بخشتی ہے اور ہمارے معلومات میں ایک کافی ذخیرہ بڑھاتی ہے اور ہم ان میں سے کثیر حصہ کتابوں کی جلدوں میں ہی چھوڑ دیتے ہیں۔

یا جب کبھی تاریخی علوم یا معلومات کا مقابلہ ہوتا ہے تو اس بصیرت خاص سے کام لیتے ہیں اور زیادہ سے زیادہ ہمارے دل پر یہ اثر یا نقش ہوتا ہے کہ قوموں کی حکومت اور ادب یا فنون اور علوم کے نشوونما اور منزل کا کس کس زمانے سے تعلق رہا ہے اور ترقی یا منزل اور ادب کے مجموعی اسباب کیا کیا ہیں۔

لیکن سوانح عمری خلاف اس کے ہمارے دل اور ہمارے دلغ پرایک نل چسپ اور زندہ اثر ڈالتی ہے اور ہم جو کچھ اس میں پاتے ہیں اس کا مقابلہ اپنے حالات یا کسی دیگر انسانے جنس کے حالات سے بھی کرتے جاتے ہیں اور جو کچھ اس میں پڑھتے ہیں اُسے شخصی تیار و مستند بھی سمجھتے ہیں +

چونکہ سوانح عمری میں ایک شخص کی زندگی اور واقعات کا ذکر ہوتا ہے۔ اس واسطے بالخصوص ایسے خاص واقعات پڑھنے والے کے دل پر اثر کرتے ہیں یا ان کو کہئے کہ تاریخ اور سوانح عمری میں یہی فرق ہے جو ایک عام مضمون اور موثر ضرب النثل میں عام مضمون کی خاص حالت میں بھی وہ اثر خاص نکلیگا جو ایک چلتی کہاوت میں پایا جا دیگا تاریخ ایک مسلسل اور قریباً غیر مربوط مقصد ہے اور سوانح عمری ایک تازیانہ۔ تاریخ ایک کم گو جلیس ہے اور سوانح عمری ایک پر جوش ہدم اور دل سو زہر برد۔ تاریخ ظہورات متواترہ یا واقعات متحد الزمان کا ایک مسلسل بیان ہے لیکن سوانح عمری ظہورات متعصبہ اور واقعات متعصبہ کا ایک مریض اور زہین سلسلہ ہے۔ تاریخ علم اخلاق کی ایک شاخ کبھی جا بکھتی ہے لیکن سوانح عمری زندہ علم اخلاق ہے بلکہ اخلاق سے بھی زیادہ نتیجہ اور سود مند علم اخلاق سے نیکی اور بدی کی کیفیت یا ماہیت معلوم ہوتی ہے اور اصولی طریق سے ان مراتب کی نسبت بحث کی جاتی ہے۔ لیکن سوانح عمری نیکی اور بدی کے موقع یا مسئلہ نتائج پیش کر کے ایک زندہ نمونہ دکھاتی ہے۔ اخلاق میں یہ دکھایا جاتا ہے کہ اگر ایسا کرو گے تو ایسا ہو گا یا ہونا چاہئے لیکن سوانح عمری یہ دکھاتی ہے کہ۔

ایسا کرنے سے ایسا ہوا۔ اگر یقین نہ ہو تو خود کر کے دیکھ لو۔ اخلاق میں اثر کی قوت

بالدلائل ہے اور سوانح عمری میں بالتجربہ والظہار۔

لوگ قصے کہانیوں اور ناولوں کی جانب کیوں زیادہ رجوع کرتے ہیں اور کیوں ان کے مقابلے میں مستند تاریخی شوق سے نہیں دیکھتے اور نہیں پڑھتے اس لئے کہ ان میں فوری اور زندہ تاثیر نہیں پاتے۔ انسان کی طبیعت میں تقلید یا ریس کا مادہ یا جو شہ نسبتاً زیادہ ہے جب کبھی اپنے کسی انسا کے جنس یا اسلاف کے ستودہ کاموں اور نیک افعال کی کہانیاں سنتا ہے تو خواہ مخواہ ہی متاثر ہوتا ہے +

لوگ قصے کہانیاں سن کر کیوں روتے ہیں اور تاریخی واقعات پر ایک اکتوبر بھی نہیں ہاتے۔ اس لئے کہ قصے زیادہ موثر ہیں۔ جب کوئی تاریخی واقعہ قصے کی صورت میں بیان کیا جاتا ہے۔ تو پھر اس میں بھی ایک انوکھا اثر پیدا ہو جاتا ہے (دیکھو بعض تاریخی ناول)۔

بحر زندگی میں صد ہا موجیں آتی ہیں اور ہر موج بیسیوں پہلو قبول کرتی ہے ایک رنگ دوسرے رنگ سے اور ایک موج دوسری موج سے امتیاز رکھتی ہے۔ یہ سب رنگ امریب موجیں نگاہ غور سے دیکھنے کے قابل ہیں۔ اور یہ سوچنے کے کہ ایک اپنے ہی ہم جنس ہم کیفیت کی چند روزہ زندگی میں کیا کچھ واقعات ظہور میں آئے ہیں۔ اور ان پر ان کا کیسا اثر پڑا ہے +

ہر سوانح عمری سے ہمیں صرف چند مربوط یا غیر مربوط واقعات کا سلسلہ ہی نہیں ملتا بلکہ ایک علمی ذخیرہ بھی ملتا ہے ہر شخص کا عروج اور زوال انہیں موجات اور سبب کو پیش کرتا ہے جو ایک سلطنت کے عروج اور زوال کا موجب ہو سکتے ہیں جس وقت کوئی پڑھنے والا ایک زندگی نامہ میں کسی شخص مصیبت زدہ یا غیر معمولی صفات کے انسان کی حالت و عروج اور اوبار کا ذکر پڑھتا ہے اور دیکھتا ہے کہ ایک انسان کن کن صعوبتوں میں گرفتار ہو کر پھر دامن عروج لیتا اور کن کن دشوار راہوں سے منزل مقصود پر پہنچتا ہے

سہ میرا یہ منشا نہیں ہے کہ تاریخی علوم سود مند نہیں ہیں یا انکی ضرورت نہیں انکی سخت ضرورت ہے لیکن خاص ساخت سو بھاننا چاہی اور خاص تاثر کے انہیں کی مقدار کم نسبت ہے۔ لوگ سفر نامے بھی صرف اس واسطے پند کرتے ہیں کہ وہ بھی حقیقت ایک شخص کے سفری سوانح ہیں۔ اور ان میں ان امور کا ذکر ہوتا ہے جو ایک شخص کے ذاتی معلومات سے متعلق ہوتے ہیں ۱۱

تو اس کے دل و دماغ پر ایک خاص اثر پڑتا ہے۔ دنیا کی بستی میں اکثر زندگیاں غیر معمولی واقعات سے مشغول اور مستند ساخت سے مقرون ہیں۔ لیکن اُن میں سے اکثر بے غور چلی جاتی ہیں وہ محض کس پُرسی کی حالت میں غرق ہیں۔ گواہیں جہاں تو زندہ نہ کیا جاسکے لیکن مٹا غیر معمولی واقعات کی جہت سے زندہ کیجا سکتی ہیں۔

جسے بڑے لوگوں کی سوانح عمریاں گواہی نام اور اپنے ذاتی جبروت اور عظمت کے اعتبار سے کیسی ہی مشہور ہوں لیکن اُن سے زیادہ تر ان لوگوں کی سوانح عمری قابلِ حرست اور قابلِ استدعا ہے۔ جو اپنی مدد آپ کا نمونہ ہیں۔ اور جن کی ابتدائی زندگی اخیر زندگی کے مقابلے میں رات اور دن یا ظلمت اور نور کا فرق رکھتی ہے یہ ہمیشہ بڑے بڑے واقعات سے ہی دل چسپ اور حیرت خیز نتیجے نہیں نکلا کرتے بعض اوقات معمولی اور چھوٹے چھوٹے قضایا بھی بڑے بڑے نتیجوں کا موجب ہو جاتے ہیں۔ غور کرنے والوں اور سوچنے والوں دماغ چاہئے۔ نتیجہ خیز باتوں سے نتیجہ نکل ہی آتا ہے۔

الفت میں برابر ہے وفا ہو کہ جفا ہو
ہر بات میں لذت ہے اگر دل میں مزا ہو

۵۔ نسبتی قانون

بکونے یا بریزا شک و حاصیے برور

یے زراعت تخم اہل زمین این است

ہر فن اور ہر علم باعتبار فائدہ مطلق اور فائدہ اضافی کے دوسرے فن یا دوسرے علم سے تمیز ہے۔ اور ہر فن یا ہر علم بلحاظ فائدہ مطلق اور فائدہ اضافی کے جداگانہ نتائج اور آثار رکھتا ہے۔ جس قدر فنون یا علوم یا ان کی شاخیں بدون اور مرتب ہیں اور ان کے ایجاد یا اختراعی مواد یا اسباب و نسبتیں رکھتے ہیں +

الف۔ ذہنی

ب۔ خارجی

گو خارجی مواد اور اسباب اذنان سے عارضی یا نسبتی تعلق رکھتے ہیں۔ لیکن اذنان کا تعلق مواد اور اسباب خارجی سے لازمی یا لابدی ہے۔ خارجی مواد اور خارجی اسباب قوت اور اکید سے متغیر ہیں۔ اور اذنان سے مستغنی۔ لیکن اذنان بوجہ اور اکات خارجی مواد اور خارجی اسباب سے مستغنی نہیں ہیں۔ یا یوں کہیے کہ خارجی اسباب خارج اذنان ہیں اور اذنان اور ان کی نسبت سے ایسے سب مواد اور اسباب پر محیط ہیں +

خارجی مواد اور خارجی اسباب سے ہم ہی مواد اور وہی اسباب مراد لیتے ہیں۔ جو علت العلل (ذات خدائی) انسان و دیگر حیوانات کے سوا ہیں۔ ایسے مواد اور ایسے اسباب بجائے خود بجز اقبال اشکال تالف یا ترکیب و اظہار خصایص مخصوصہ اور کوئی طاقت نہیں رکھتے۔ برخلاف اسکے اذنان میں ایک ایسی طاقت موجود ہے جو انہیں

دریافت کرتی۔ اور انکے خصائص کی اشکال متذوقین ترکیب اور تالیف کر کے مختلف نتیجے نکالتی ہے اور ان نسبتوں پر پہنچتی ہے جو ان میں مودعہ یا مستشرق جیسے مواد خارجی ایسا ظاہری اذنان سے ایک نسبت رکھتے ہیں۔ ایسے ہی ہر فن اور ہر علم کو ایک دوسرے سے نسبت حاصل ہے۔ اور اسی طرح تمام اذنان مختلف کو بھی آپس میں ایک قدرتی نسبت حاصل ہے۔ گوان دونوں صورتوں میں تباہن پایا جاتا ہے اور ایک علم یا شاخ علم بمقابلہ دوسرے کے آثار میں مختلف ہے لیکن باین ہمدان میں ایک نسبت ضرور پائی جاتی ہے۔ مذہب فلسفہ۔ اخلاق۔ تمدن۔ اور سائنس جدا گانہ قوانین اور اغراض کے تابع ہیں لیکن ان میں بھی ایک دوسرے کے مقابلہ میں نسبتی رشتہ قائم ہے +

مذہب سے فلسفہ فلسفہ سے اخلاق۔ اخلاق سے تمدن اور تمدن سے سائنس ایک نسبت رکھتا ہے اگر اس مقصد کی تشریح دوسرے الفاظ میں کی جائے تو یوں کہا جاسکتا کہ مذہب میں فلسفہ فلسفہ میں اخلاق۔ اخلاق میں تمدن اور تمدن میں سائنس پایا جاتا ہے۔ اسی طرح ان تمام شاخوں اور فروع کا حال ہے جو ان علوم سے مراد ہیں۔ کوئی سی شلخ اور کوئی سی فرع کے لو۔ وہ دوسری شلخ یا دوسری فرع سے ایسا کوئی لعلق اور

لعل علی طور پر سائنس کی بنیاد تمدن سے ہی شروع ہوتی ہے۔ لارڈ بیکن نے روحانی فلسفہ سے استقرا فی فلسفہ یا علی فلسفہ کی بنیاد سائنس کی صورت میں اس وقت ڈالی تھی۔ جب ادیسکے ذہن نے تمدنی ضروریات کے لحاظ سے ایسی ضرورت محسوس کی تھی۔ بیکن نے اپنے خیال میں فلسفہ کی تعریف جو ان الفاظ میں کی تھی کہ ہر کام کا ثمرہ انسان کی خوشیوں کا المضاعف کرنا اور انسان کے صدقات کو گھٹانا ہی اسکا بڑا بھاری محرک تمدن ہی تھا۔ تمدن ہی سے بیکن نے یہ بات دریافت کی تھی کہ فلسفہ کے اغراض اور نتائج کا محض خیالی دنیا تک محدود نہ رہنا ذہنی کمالات اور فضائل یا اور اکات کو ایک تنگ دتار یک دائرہ میں بند کر دینا ہے۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ سائنس کا وجود تمدن سے پیشتر ہی موجود تھا۔ یا یہ کہ سائنس ہر وقت ادھر آن یا ہر زمان میں بالقدہ موجود رہتا لیکن اس کا ظہور۔ اعلان۔ علی صورتوں پر مشتمل ہونا اس وقت اور اسی حالت میں ہوا ہے جب تمدن کے ہر جم گئے ہیں یا اس کی حکمت شروع ہو گئی ہے۔ ضرورت نے ہر سری کی اور سائنس کے کرشمے ظہور میں آنے لگے ۱۲

نسبت رکھتی ہے۔ اور یا اسپر متفرع ہے۔ تمدن اور سائنس کی نسبت تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ دونوں شاخیں بالبعد کی کوششوں کا نتیجہ یا اثر ہیں۔ لیکن مذہب فلسفہ اور اخلاق کی نسبت مشکل سے کہا جاسکتا ہے کہ ان میں سے پہلے پہل کس کی بنیاد رکھی گئی۔ بلحاظ جامعیت اور وسعت اغراض یہ کہا جاسکتا ہے کہ فلسفہ میں اکثر اغراض اخلاقی اور بعض مذہبی اور اخلاق میں اکثر اغراض فلسفہ اور بعض مذہبی اور مذہب میں فلسفہ اور اخلاق کے قریباً بہت سے اغراض پائے جاتے ہیں۔

ایک پابند مذہب فلسفہ اور اخلاق کے قواعد یا شرائط کا بہت سی باتوں میں پابند ہوگا لیکن ایک فلسفی اور ایک اخلاق پرست بہت سی باتوں میں مذہب کے خلاف بھی ہو سکتا ہے۔ یا یہ کہ ایک فلسفی یا ایک اخلاقی عالم پر یہ لازم نہیں کہ وہ کوئی مذہب بھی کہتا ہو۔ یا کسی دین اور مذہب کا پابند اور مقلد ہو۔

مذہبی قوانین میں بہت ماہر فلسفہ اور اخلاق کے وسعت اور جامعیت زیادہ ہے۔ مذہب کے واسطے ایک تنگ ظرف تجویز کرنا دراصل اغراض مذہبی سے ناواقفیت کا موجب ہے۔ مذہب ان تمام اغراض اور اعلیٰ مقاصد کا حامی اور سرپرست ہے جو فلسفہ اور اخلاق کی تنہیں پائے جاتے ہیں۔ یا ان تمام اغراض اور مقاصد کی جو فلسفہ اور اخلاق کا اصل الاصول ہیں ایک اور ڈھنگ اور پیرایہ میں تشریح کرتا ہے۔

لہٰذا اکثر لوگ مذہب یا قوانین مذہبی کو فلسفہ یا متاثر یا متاثر ہیں اور اسی وجہ سے فلسفہ کے مطالعہ کو نفرت ہی کرتے ہیں۔ یہ ایک تنگ خیالی ہے۔ دراصل سچا فلسفہ کسی سچے مذہب کے خلاف نہیں ہے۔ اور کسی سچے مذہب کے اصول کہی سچے فلسفہ کو مضامین نہیں ہو سکتے۔ مذہب اور فلسفہ کی تطبیق کو واسطے ایک ضابطہ یا ایک قانون ہے۔ اگر اس ضابطہ یا قانون کی پابندی ہو ان دونوں کو دیکھا جائے تو ان میں ایک دلچسپ نسبت پائی جائیگی لہٰذا ان نسبتوں کے لحاظ سے یہ امر بحث طلب ہے کہ ان سب علوم اور قوانین موجودہ میں کس قانون کو حاصل ہے۔ اس بارہ میں بہت کچھ کہا گیا ہے لیکن ہماری رائے میں جبکہ تمام مذہب کی بنیاد ایک ذاتِ علیٰ علت العلل کی شناخت اور وجود پر موقوف ہے۔ اور یہی خیال فطرتاً پر ایک کے دل میں سب سے پہلے پیدا ہوتا ہے تو کہا جاسکے گا کہ سب سے پہلا قانون اور ابتدائی ضابطہ مذہب ہی ہے۔ جو لوگ کوئی مذہب نہیں کہتے۔ دراصل اس خیال کی وجہ سے ان کا بھی کوئی مذہب نہیں ہوتا ہے۔ ۱۲

ہم نے اوپر کی سطروں میں کہا تھا۔ کہ قانون اور علوم میں دو نسبتیں حاصل ہیں ذہنی اور خارجی۔ اور ان دو قانون نسبتوں میں بھی ایک اور نسبت ہے۔ جس طرح ہم ایک قانون علت العلل پاتے ہیں۔ اسی طرح کل موجودات میں ایک نسبتی قانون ہے۔ ہر کل ہر جزو سے ایک نسبت رکھتا ہے۔ اور ہر جزو کو کل سے ہر جزوہ کو ہر ذرہ سے ایک نسبت ہے۔ اور ہر جزو شے کو شوشہ سے۔ ایک مادہ دوسرے مادے سے ایک نسبت رکھتا ہے۔ اور ایک ترکیب دوسری ترکیب سے۔ کل موجودات بلحاظ مفردات اور مرکبات کے ایک مضبوط لڑھی میں پروئی ہوئی ہے۔ گوہر دانہ اس لڑھی کا جدا گانہ اسما اور صفات سے موسوم ہے اور کیفیت و کیفیت میں بھی مغارت ہو کر ایک کو دوسرے سے باوجود اس مغارت اور تباہی کے ایک نسبت حاصل ہے +

کچھ نسبتیں من جہت کلیات ہیں اور اکثر من جہت جزئیات حیوانات نباتات و جمادات کے باہم من جہت کلیات بھی نسبت ہے۔ اور ان کے مفردات میں بذاتہ و نیز بمقابلہ غیر جزئی نسبت بھی ہے۔ بعض نسبتیں مشترک ہیں اور بعض غیر مشترک انسان نا طلق اور حیوان غیر نا طلق کے درمیان نسبت حیوانیت مشترک ہے۔ اسی طرح نباتات و جمادات میں طاقت نمو نسبت مشترک ہے۔ کلی نسبتیں عموماً عام تجربہ اور عام مشاہدہ میں آتی ہیں۔ لیکن جزئی نسبتیں عام مشاہدہ سے بالاتر ہیں۔ اسی واسطے انہیں علمی نسبتیں کہا جاتا ہے جس طرح کلی نسبتیں ایک قانون اور ایک ضابطہ کے تابع ہیں۔ اسی طرح جزئی نسبتوں کے کے واسطے بھی ایک قانون ہے۔ لیکن یہ قانون بمقابلہ کلی قانون کے زیادہ ترویق اور پسچہا رہے۔ اسکے مطالب پر وہی لوگ پہنچتے ہیں اور وہی حل کرتے ہیں۔ جنہیں ذہنی قوار اور خارجی اسباب متفرقہ پر بوجہ الکمال عبور ہے۔

جزئی ضابطہ اور جزئی قانون دو حال سے خالی نہیں۔

دالف، بالغ مشاہدہ

دب، تابع تجربہ

پہلی شق میں وہ عام صورتیں شامل ہیں جن سے عام لوگوں نے باہمی نسبتیں

دریافت کر کے ان کی تالیف اور ترکیب سے مختلف صورتیں اور ساختیں پیدا اور مرتب کی ہیں۔ دنیا کی عام باتجراحت جس قدر پائی جاتی ہیں اور جن سے عام لوگ معاشرتی ضروریات میں کام لیتے ہیں۔ یہ سب تابع مشاہدہ ہیں۔ بعض علوم اور ان کی شاخیں معمولی حرفت و صنعت وغیرہ تابع مشاہدہ ہیں۔ گو ان میں بھی تجربہ سے کام لیا گیا ہے۔ اور قیاس کو دخل ہے۔ لیکن ان کی ترکیب اور تالیف کا زیادہ تر حصہ تابع مشاہدہ ہے۔ اور معمولی ضرورتوں نے عام لوگوں کو بھی ان کے تہیہ پر آمادہ کر رکھا ہے۔

اسی صورت اور اسی شق سے تجربی جزیات شروع ہوتی ہیں۔ اس شق میں مشاہدہ عام سے تجربہ کے ذریعہ سے مشاہدہ خاص تک پہنچتے ہیں۔ یعنی وہ باریک اور اندرونی نسبتیں دریافت کیجاتی ہیں۔ اور انہیں ایک دوسرے سے ٹکڑا کر دیکھا جاتا ہے۔ جو مشاہدہ عام میں دکھائی نہیں دیتیں۔

طبی اہتمامات اور ڈاکٹری قیاسات مشاہدہ خاص کا اثر اور نتیجہ ہیں۔

ادویہ طبیہ کی ظاہری شکل و شمایل ان کی اندرونی حالت اور خاصیت کا اظہار نہیں کرتی ہے۔ جب طبیبیون نے بذریعہ مشاہدہ خاص ان اندرونی خاصیتوں اور کیفیات کو ملاحظہ عایدہ سے نسبت دیکر دیکھا اور تجربہ کیا تو ان پر اودان کی حقیقت کھل گئی۔

مسئلہ کٹری جس کا مادہ کیمیہ ہے۔ ایک نسبتی قانون کے تابع ہے۔ کیمیادان دو طاقوتوں یا دو مادوں کی باہمی نسبت دریافت کر کے ایک تیسری طاقت قوت پیدا کرتا ہے۔ جس طرح دو کو دوسری ضرب دینے کو تیسری شکل پکار کر پیدا ہوتی ہے۔ اسی طرح ایک شے یا ایک مادہ کا دوسری شے یا دوسرا مادہ ترکیب پانا ایک تیسری صورت یا قوت پیدا کرتا ہے۔

ایشیائی اقطاع میں اکثر لوگ ایسے کیمیاء گر شہور ہیں جو ان کے کتابدار چاندی سے اور تانبے کا سونے سے کہتے ہیں۔ کچھ شک نہیں کہ یہ لوگ ایک خط میں مبتلا ہیں۔ اور اس سے میں لگ کر کٹری کے اعلیٰ فوائد سے بے بہرہ رہ جاتے ہیں۔ مگر اگر ابھی تک ہمیں ایشیا کے نسبتی قانون سے پوری واقفیت نہیں ہوئی تو ہم یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ ایسا ہونا ناممکن ہے۔ اس میں قلب باہیت کا بڑا ٹیڑھا سوال ہے۔ مگر نسبتی قانون کی وسعت ہمیں کہہ بھی اس شک میں ڈالے بغیر نہیں رہتی کہ شاید کسی روز سائنس کی بدولت یہ مسئلہ اور یہ مشکل ہی حل ہو کر رہے۔ ۱۲

ہندی طبیعوں اور بیدوں نے جڑی بوٹیوں سے دھاتوں کو نسبتی عمل سے کشتہ کر نیکا فن نکالا۔ اور یہ ثابت کیا کہ فلاں بوٹی اس نسبت سے فلاں دھات کشتہ کر سکتی ہے۔ فلاں دھات فلاں بوٹی سے سفید ہو جاتی ہے اور فلاں زرد یا سرخ۔ نسبت تو اسے آئید سے حکما اس نکتہ پر پہنچے ہیں۔ کہ تساوی اوزان یا ثقل مرکز سے کیا کیا علی صورتیں پیدا ہو سکتی ہیں۔

ہم نے یہ کہا تھا کہ ایک شے کو دوسری شے سے ایک نسبت حاصل ہے۔ اس سے مطلب ہمارا یہ ہے۔ کہ ایک شے یا ایک مادہ کی خاصیت وہ طاقت اور وہ اثر کہتی ہے کہ اگر اسے دوسری سے ملایا جاوے تو اس آمیزش یا تضارب سے ایک تیسری طاقت یا تیسرا اثر پیدا ہو جاتا ہے +

بشرطیکہ وہ تضارب یا وہ آمیزش بجائے خود کسی قانون اور کسی وزن کے تابع ہو۔ ہمارے رائے میں موٹی موٹی صورتوں میں اس نسبتی قانون سے سب افراد انسانی واقف ہیں۔ اور اس سے کام لے رہے ہیں۔ لیکن ان کی اندرونی کیفیات اور لوازم سے خاص خاص لوگ ہی واقف ہیں +

اگر ہم نسبتی قانون کا دوسرا نام علم طبیعیات یا سائنس ہی رکھ دیں تو شاید کوئی مسحت نہ ہوگی۔ یہ جو کہا جاتا ہے۔ کہ طبیعیات سائنس سے عام مخلوق واقفیت نہیں رکھتی۔ یہ ایک غلطی ہے عام مخلوق سائنس یا طبیعیات سے بہ بعض حالات واقف ہے۔ لیکن صرف مشاہدہ عام تک۔ اگر عام مخلوق فی الجملہ واقف نہیں ہے۔ تو اس کے افعال تابع سائنس کی کیا تاویل کیجاوے گی +

سائنس کا نشانہ یہ ہے کہ مادی دنیا ان کو ترتیب و ترکیب کی علی صورتوں میں لاکر دیکھے اور ایک نسبت کو دوسری نسبت میں ضرب دیکر تجربہ کرے کہ اس کا حاصل ضرب کیا نکلتا ہے۔

تو دشنی سٹیم۔ حرارت ایک طاقت ہے۔ اور انہیں دوسری طاقتوں یا اشیاء سے ایک نسبت ہے یعنی اگر ان کے ساتھ دوسری اشیاء یا دوسرے مواد کو ضرب دیں تو

اور صنعت یہ بلحاظ ضروریات تمدن ہے۔ روحانی لحاظ سے پہلا سبق تقلید مذہب اور
تہذیب اخلاق ہے *

جزیرہ محنت نشو و پائے پرہ عشق روان
اشک من خون جگر خور و دین آمخت

۶۔ مبادی علوم

اصل سخن شنو کہ یہاں یک حقیقت است
کزوے ہزار گوشت محب از آفریدہ اند
اگر یہ سوال کیا جاوے کہ حضرت انسان خاکی بنیان نے موجودہ علوم و فنون کا ذخیرہ
دل کہاں سے اور کیوں کر جمع کیا۔
(ب) اور انکا سراغ کیونکہ پایا۔

تو شروع شروع میں ان سوالوں کے جواب دینے میں مجیب کے لئے ضرورت
اور سچیدگی ہوگی۔ ایک طرف تو اسکے سامنے صدائے علوم و فنون کا ذخیرہ اور ہزاروں
معلومات کا سرمایہ ہوگا۔ اور دوسری طرف علوم و فنون کی وہ خارجی اور اندرونی شکلات
اور عقدے ہونگے جن کے ادراک اور حل سے اکثر انسانوں کی عقلیں قاصر اور تنہا
ہیں۔ اور بہت سا حصہ ابھی ایسا بھی ہوگا جو بغیر ادراک اور دریافت کے ہے۔ یہاں
تک کہ اکثر انسانوں نے انہیں وجوہات سے ادھر تو جہ کرنا بھی چھوڑ دیا ہے۔ اور یہ سمجھ
لیا گیا ہے کہ ان کا حل کرنا اور ان تک صحت کے ساتھ پہنچنا ہر طبیعت کا کام نہیں
اور ہر شہب خیال کی دان تک رسائی مشکل ہے۔ صدائے جیت طبیعتیں اور نکتہ رس
دماغ اسی پست بہمتی کی بدولت علمی فیوض اور ادراکی برکات سے محروم اور بے پھرہ

رہتے ہیں بعض علوم اور اُن کا علمی نصاب اس قدر اداق ہے کہ ہر دماغ کی وہ اُن تک رسائی ہونا بہت مشکل ہے۔ خصوصاً وہ طبیعیات اور وہ دماغ جو فطرۃً ہی ایسی محنتوں اور ایسے اوراکات کے موزون نہیں ہیں۔ ایسی مشکلات یا تو بذاتہ اُن علوم میں موجود ہوتی ہیں اور یا ان کے نصاب کے مشکلات کی وجہ سے عاید ہو جاتی ہیں۔

بعض علوم چند اُن مشکل اور اداق نہیں ہیں لیکن جن قواعد اور جن نصاب کے مطابق انہیں ایک خاص ترکیب اور تالیف میں لایا گیا ہے وہ مشکل ہیں +

یہ قیاس کیا گیا ہے کہ علم اور معلومات انسان کے بغیر ہیں درجہ ان کا علیم و مدرک ہے یا وہ اُس دائرہ سے باہر ہیں جس میں انسان متدارک کہ انہیں دریافت اور حاصل کرنا ہے اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ علم اور معلومات غیر انسان نہیں ہیں۔ بلکہ من جب اُس کے عین ہیں۔

مبادی علوم کا وہی دائرہ یا وہی مسکن ہے جسے انسان کہا جاتا ہے یا جس میں انسان بحیثیت انسان ہونے کے محاط اور متدارک ہے +

جس طرح صوفیاء کرام یا شتافان علم الہی ہمہ از دست کے مسئلہ سے ذات الہی

سے بعض علوم بلحاظ اپنے مطالب کے بمقابلہ بعض کے سیرجہ الفہم ہیں اور بعض ایسے ہیں جنہیں خاص خاص داغ ہی حاصل کر سکتے ہیں اسی خیال سے علم کی تقیم مطالب عام اور مطالب خاص میں کی گئی ہے یہ مطالب عام ہر ایک شخص کے دماغ میں سمجھ سکتے ہیں اور ہر دماغ انہیں حاصل کر سکتا ہے۔ لیکن مطالب خاص کے واسطے ہی دماغ موزون اور مخصوص ہیں۔ جن میں قدر تا کم ذہنی اور دقیقہ شناسی کا مواد زیادہ رکھا گیا ہے۔ بعض

شکل پنہ طبیعیات جہاں ہوتی ہیں یہی وجہ ہے کہ جن طرف کسی کا میلان طبیعت ہوتا ہے اسی شکل میں مطالب ترقی کرتا ہے۔ ہر طبیعت ایک جدا گانہ مذاق رکھتی ہے اور ہر شخص اپنے مذاق کے مطابق حقائق اور معلومات کا انتخاب کرتا ہے۔

سے ہمہ از دست اور ہمہ از دست کا مسئلہ ہر قوم کے اُن اشخاص یا فرقوں میں زیر بحث رہا ہے جو علوم الہی کے

مشتاق اور دلدادہ ہیں۔ مگر چرچہ یورپ میں موجودہ طرز تعلیم نے ایسی دلچسپ بحثوں کی کمی کر دی ہے اور لوگ

الہیات سے ہٹ کر مادیات کی طرف زیادہ جانے لگے ہیں مگر ایشیائی حصوں میں ہمیشہ سے یہ مذاق رہا ہے۔

صوفیائے اسلام نے بالخصوص ان مطالب میں بہت کچھ کہا سنا ہے اور ہندو ازم میں ہی ان مقاصد کا خوبی

کیسا تذکرہ موجود ہے۔ جو گہشت میں بالخصوص ان مطالب پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ ۱۲

کی نسبت ایک لطیف اور با مذاق بحث یا استدلال کرتے ہیں اسی طرح علوم کی نسبت بھی بلحاظ مبادی کے بحث یا استدلال ہو سکتا ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ

۱۔ علم اور معلومات عین انسان ہیں۔

ب۔ علم اور معلومات کی ہستی ہستی انسان سے مربوط اور وابستہ ہے۔

ج۔ علم اور معلومات انسان کے غیر ہیں۔

د۔ انسان علم اور معلومات کا نہ عین ہے نہ غیر ہے۔

جب ہم وجدان پر غور کرتے ہیں تو ہم محسوس کرتے ہیں کہ ہم میں ایک قوت علمیہ قوت مدرکہ مودعہ یا موجود ہے جب ایک نوزائیدہ اور معصوم بچہ ایک یا مختلف اشیاء دیکھتا ہے۔ تو ہجوم خیالات سے اُن کی جانب ایک خصوصیت سے باعنان نظر غور کرتا اُسکے پیار سے پیار سے بشر سے اور انجان آنکھوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ یہ جاننے کی کوشش کرتا ہے کہ جو شے یا جو اشیاء اُس کے پیش نظر ہیں وہ کیا ہیں بچہ کا منظر تعجب اور بحال حیرت دیکھنا اس امر کی دلیل ہے کہ اُسے ایک حیرت گھیرے ہوئے ہے۔ یہ حیرت اور تعجب کیا ہے؟ وہی قوت علمیہ جسے فلسفی اصطلاح میں تعجب بھی کہتے ہیں۔

چونکہ معصوم بچہ بوجہ ناپختگی عقل و تجربہ جاننے کے فوری واسیل نہیں کہتا۔ اس واسطے باوہی النظر میں اس کی شکل اور صورت سے حیرت پکیتی ہے، پچوں پہی موقوف نہیں پنختہ عقل بھی جب مشاہدہ کرتے ہیں تو اُن کی قوت علمیہ انہیں فوراً دریافت پر مجبور کرتی ہے صرف فرق یہ ہے کہ ایک بچہ کی قوت علمیہ بے ضابطہ غور کی عادی ہو۔ اور پختہ عقل انسان ایک

علم قوت علمیہ عین اذعان سے تعلق رکھتی ہے ویسے ہی حواس ظاہری سبھی متعلق ہے بہت فقہ ہمارا علم مزید قوت باہر و سامعہ شامعہ اور ذائقہ سے تکمیل کو پہنچتا ہے۔ ہم ایک شے دیکھتے ہیں اور ہمیں معلوم ہو کہ یہ فلان شے ہے اور ہماری قوت باہر و آسپہر میں الطہیان دلاتی ہے۔ لیکن جب تک ہم اسے بذریعہ قوت ذائقہ نہ آزمائیں تب تک ہمارا علم مکمل نہیں ہوتا۔ بعض اوقات ہمارا علم صرف ایک ہی قوت کے ذریعے سے مکمل ہو جاتا ہے اور بعض قوت چند شے کہ قوتوں کے مشترکہ عمل سے تکمیل ہوتی ہے۔ اشیاء یا حقائق مذکورہ کی حقیقت قوت قوت باہر و سے ہی معلوم نہیں ہو سکتی قوت ذائقہ کی شرکت بھی لازمی ہے۔ ۱۲

ضابطہ سے کام لیتا ہے۔

قوت علیہ اور قوت مدد کے میں ایک عملی فرق ہے قوت علیہ صرف وقوف اور علم چاہتی ہے۔ لازمی نہیں کہ اسکے ساتھ کوئی حکم بھی لگایا جائے اور یہ اوس کا ایک طبعی خاصہ ہے جس سے وہ کسی حالت میں باز نہیں رہ سکتی قوت علیہ کا عمل قوت مدد کے سے پہلے ہوتا ہے اور قوت مدد کے کا عمل قوت علیہ کے بعد شروع ہوتا ہے۔ قوت مدد کے ایک محسوسہ یا جانی ہوئی شے کی نسبت یہ جاننا چاہتی ہے کہ وہ شے باعتبار کیفیت و حقیقت و حقیقت کیا حالت اور کیا وزن رکھتی ہے قوت علیہ امور محسوسہ اور غیر محسوسہ دونوں کی طالب ہے لیکن قوت مدد کے بسا اوقات حقائق غیر محسوسہ کا ادراک کرتی ہے یا یوں کہیے کہ قوت علیہ کا فرض ادراک کنہ نہیں ہے لیکن قوت مدد کے کنہ دریافت کرتی ہے *

ہمارا علم الاشیا یا ہمارے معلومات یا تو خارج سے تعلق رکھتے ہیں اور یا فہم سے ہر صورت یا تو محض علم ہے اور یا معلومات جو کچھ خارج یا اذن میں پایا جاتا ہے وہ اندر ذیل حالات سے باہر نہیں یا تو ہم اس سے۔

(۱) بالکل واقف ہیں۔

(۲) یا بالاجمال۔

۱۔ وجود شے اور کنہ شے دو الگ الگ حالتیں ہیں۔ اور اک وجود شے اور اک احساس کنہ شے کا مستلزم نہیں قوت علیہ اکثر اوقات دریافت وجود شے تک ہی رہ جاتی ہے ہم یہ تو جان جلتے ہیں کہ سونا سبز یا چاندی اور یہ پارہ لیکن اس جاننے سے یہ نہیں جان سکتے کہ ان کی استراحتی نسبتیں کیا کیا ہیں ۱۰۔

۲۔ جو کچھ ہم جانتے ہیں یا جاننا چاہتے ہیں وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ

الف۔ موجود فی الخارج ہے۔

ب۔ اور یا موجود فی القوہ۔

جب تک کہ کسی شے کا علم نہ ہو تب تک کسی شے یا حقیقت کو معلوم نہیں کہا جاسکتا گو عدم علم شے کا مستلزم نہیں لیکن برعکس ہمارے فی الوقت اسے معلوم نہیں کہا جاسکتا موجود اور معلوم ہیں یہی فرق ہے موجود بحالت معلوم اور عدم معلوم موجود ہے لیکن بحالت عدم علم عرفی معلوم نہیں کہا جاسکتا۔ ۱۱۔

(۳) یا محض لاعلم۔

ہماری ناواقفیت مستلزم عدم وجود نہیں ہے کیونکہ ہم ان اکثر اشیاء اور حقائق سے
اتنا محض لاعلم یا ناواقف ہیں جو درحقیقت بالقہ موجود ہیں جو حقائق اور جو علوم ازمنہ
سابقہ میں دریافت یا منکشف نہ ہوئے تھے یا اُس زمانہ کی لوگوں کی اسکے متعلق واقفیت
بالجمال تھی یا جو اس عدم انکشاف یا اجمالی ادراک کے اُن کا انفرادی وجود اُس زمانہ چارلٹ
میں ہی ایسا ہی تھا جیسا اب ہے اور اسی طرح جن جن حقائق اور جن جن کیفیات کا علم اب تک
ہی نہیں ہوا ہے اُن کا انفرادی وجود اب بھی موجود ہے اور یہ نہیں کہا جاسکتا کہ کتنا ایسی
حالات ہونگی ہم قدرتِ علیٰ قدر رتبہ ناواقف ہیں لیکن ضابطہ قدرت سے ہیں وہ واقفیت نہیں
جسے جامع واقفیت کہا جائے جو حقیقت ہم پر منکشف ہوتی ہے اُس کے قانون یا ضابطہ جڑی
سے تو ہم جزوی واقف ہو جاتے ہیں لیکن جو حقیقت ہم سے مخفی ہے اوس کے ضابطہ یا
قانون سے محض ناواقف ہیں۔

جب علم کشش۔ علم روشنی۔ فن سمبزم۔ فلسفہ۔ تو اسے آئینہ سے لوگ واقف نہ
تھے اور اوزان انٹراجی کیواسے کوئی قانون انڈیازی مقرر نہ تھا اُس وقت ہی قدرتی دائرہ
کے اندر یہ حقائق اور یہ طاقتیں موجود تھیں جن زمانوں میں تو اعداد صرف ونحو اور ضابطہ منطبق
اور قانون ہیبت منضبط نہ تھے اُن زمانوں میں ہی وہ انفرادی مواد اور اسباب موجود تھے
جن سے ازمنہ بالبعید میں ان علوم کی تالیف اور ترکیب عمل میں آئی ہے۔ بیلوئے تار وغیرہ
کے مفردات بدو دنیا سے ہی موجود چلے آتے ہیں۔ سیٹیم حضرت آدم کے ساتھ ساتھ ہی
دنیا کے پر مے پر نمودار ہوا لیکن زمانہ موجودہ میں سیٹیم کے جس خوبی اور جس وسعت سے

۱۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ انسان تو کمین قدرت کی بالکلیت واقف ہو یا واقف ہو چکا ہے یا قدرتی حقائق
کی وسعت ایک ایسے محدود دائرے میں ہے کہ انسان اُس سے بے جامعیت واقف ہو سکتا ہے مگر یہ خیال غلط
قدرتِ بدو دنیا سے ہی چلا آتا ہے اگر انسان سب حقائق قدرتی سے واقفیت حاصل کر چکا ہے تو جو حقائق
قدرتِ ازمنہ بالبعید میں دریافت ہوئے ہیں وہ ازمنہ اولے کے لوگوں اور مشاہیر سے کیوں مستتر ہو گیا انسانی
نسلیں اگلیں کے خیال اور عجز سے ناواقف ہیں ۱۶۹

کام لینا شروع ہو لے وہ ازمند گذشتہ میں برائے نام ہی نہ تھا۔ باوجود اس کے بھی یہ کہا جاویگا کہ گویہ سب مواد مختلفہ بصورت موجود جلوہ گر نہ ہوں مگر اپنی حالت قدرتی میں بصورت انفرادی موجود تھے۔

ایک ناظم اور ایک شاعر طبعاً ہی نظم اور شعر کا مذاق رکھتا ہے ایک فلسفی اپنی طبیعت میں ہی فلسفی کا مذاق پاتا ہے۔ اور خوش مزاج پیدائش سے ہی خوش مزاج پیدا ہوتا ہے۔ سامان نظم۔ مواد شاعری۔ حقائق فلسفیانہ۔ اسباب خوش مزاجی۔ ایک ناظم یا ایک شاعر اور ایک فلسفی اور ایک خوش مزاج کی پیدائش سے پہلے ہی صفحہ دنیا پر موجود تھے۔ شاعر۔ ناظم۔ فلاسفر۔ سولے اسکے اور کیا کرتا ہے کہ انہیں جمع کر کے ایک خاص ترکیب میں دنیا کے سامنے پیش کرتا ہے۔ اب عجیب ہمارے سوالوں کا یہ جواب دے سکتا ہے کہ علوم اور فنون کا ذخیرہ یا مواد اور انفرادی صورتیں ترکیب اور عرفی تالیف سے پہلے ہی موجود تھیں۔ اُن کے اکثر حصص عیان تھے اور اکثر مستتر اکثر حصص کا نسبتی سلسلہ اوئی غور سے دریافت ہو سکتا ہے۔ اور اکثر پوری کوشش اور تحقیق سے انفرادی صورتیں اس وقت دریافت ہوتی شروع ہوتی ہیں جب ضروریات کا سلسلہ معرض بحث میں آتا ہے۔ ان ضرورت ام الایجاد ضرورت بجائے خود ایک اعلیٰ طاقت اور موثر جذبہ ہے۔ وہ خود بخود قوت علیہ قوت اور ایکہ سے کام لیتی اور انہیں تحریک میں لاتی ہے اور اُن نتائج اور مقاصد پر پہنچ جاتی ہے جلاصلی الغایات ہیں *

انسان دو قسم کی ضرورتیں رکھتا ہے۔ روحانی اور جسمانی۔ یا معاشی اور معادی۔ دونوں صورتوں میں انسان عروج اور ترقی کا طالب رہتا ہے۔ ان تمام حالات میں یہ کہا جاویگا کہ۔

- ۱۔ علوم اور فنون پہلے ہی سے انفرادی صورت میں موجود تھے اور موجود ہیں۔
- ب۔ انسان نے اُن پر بہ استدلال استقرائی عبور کیا ہے۔
- ج۔ انسان طبعی طور پر طالب ترقی و عروج ہے۔
- د۔ گو وہ اکثر معاملات میں باوجود باضابطہ کوشش کے رہ بھی جاتا ہے مگر یہ لازم نہیں آتا

کہ وہ طالبِ اخطاط یا تنزل ہے +

علوم بلحاظ اپنی غایات کے مندرجہ ذیل موٹی موٹی قسموں پر تقسیم کئے جاسکتے ہیں۔

۱، روحانی

۲، جسمانی

جن لوگوں نے روحانیات تک ترقی کر کے عالمِ ناسوت سے گزر کر اقصائے
لاہوت تک رسائی کی ہے انہوں نے جو جہات سے ہی کام لیا ہے روح موجود اور مخلوق
ہی ہے ان خاص صفات اور حقایق کے جو قدرت نے اُسے دے رکھے ہیں۔ عالمِ ناسوت
اور عالمِ لاہوت بھی موجود تھا۔ نئی بات صرف یہ ہوئی کہ انفرادی صورتوں سے ایک نئی ترکیب
اور ایک نئی نسبت پیدا کی گئی اور اُس جدید نسبت سے ایک نیا مقصود نکالا گیا نفعِ رفیعہ جگہ نام

مذہب

وصف

نجات

عکس

اور اُس سے اتر کر دوسرا نام اخلاق بہ تہذیب تزکیہ نفس رکھا گیا +

جسمانی شوق کے اعتبار سے جہتِ علوم اور فنونِ مدون اور مرتب ہیں وہ ہی روحانی شاخ کی
مانند ہی منصفہ ظہور ہیں آئے ہیں تمدنی ضرورتوں اور اضطراری حاجات نے یہ تعلیم دی کہ انجام
طالب اور حصول مقاصد کے لئے ایک ضابطہ زبانِ دانی وضع ہونا لازمی ہے اس ضرورت
نے قوموں اور ملکوں کی لغتوں میں درست اندازِ سی کی اور مختلف زبانیں پیدا ہوتی گئیں۔

اس کے بعد زبانوں کے باقاعدہ استعمال اور باضابطہ اطلاق کی ضرورت نے خاص
قواعد کے ترتیب کی جانب توجہ دلائی جس سے صرف دیکھ کی بنیاد پرٹی۔ صرف دیکھ کے قواعد
کیا ہیں؟ وہی جو نامِ اول چال میں ٹھیکہ طور پر مستعمل ہیں۔ ان میں سے چند برجستہ مکمل طریقہ منتخب
کر کے آئیں گے۔ اسم، فعل، فاعل، مفعول، مضاف، مضاف الیہ، ضمیر، جار، مجرور، صفت
اور ہونے، شرط، مشعر، شرط کا نام دیا گیا +

یہ وہی حالتیں اور وہی کیفیتیں ہیں جو خاص تدوین اور ترتیب سے پہلے ہی مروج اور
مستعمل تھیں صرف فرق یہ ہو گیا کہ ایک خاص ترتیب یا ترکیب سے انہیں خاص علمی ناموں
سے متنازع یا موسوم کیا گیا۔

جو لوگ اب بھی قواعد صرف و نحو سے بے بہرہ ہیں وہ اپنے روزمرہ میں ان قواعد عامہ
اور ضوابط مرتبہ سے برابر کام لیتے ہیں ہاں صرفیوں یا نحو یوں کی طرح انہیں اپنے مستعملہ
طریقوں کے اساسے علمی سے واقفیت نہیں ہے اگر کوئی پوچھے کہ صرف و نحو کی دنیا کیا ہے
تو کہا جائیگا کہ زبان کے عام استعمال کا خاص قواعد سے مشروط کر دینا اور ان قواعد خاصہ کا
بول چال کے ان طریقوں سے اخذ کرنا جو ایک زبان کے بولنے والوں میں عام طور پر مروج
ہیں یا جن سے ان کی طبیعتیں مانوس ہیں۔

ہر قوم اور ہر فرقہ بشری میں معاملات اور واقعات پیش آمدہ کی تنقید اور ثبات و ابطال
یا صحت و سقم پر قبیلہ نقل کیجاتی ہے۔ ہر معاملہ میں ایک فریق دوسرے فریق سے غالب
ذلیل ہوتا ہے ہر خرید و فروخت اور ہر عمل باہمی ایک بحث کے بعد قبول یا رد کیا جاتا ہے ان
سب انفرادی صورتوں اور حالتوں نے چند ایسے قواعد کی ضرورت محسوس کر لی جو معاملات
پیش آمدہ اور واقعات مظہرہ میں ایک ضابطہ سلیم اور قانون تنقیدی ہوں۔ وہ ضابطہ اور
وہ علمی اصول جو اس غرض سے مرتب ہوئے انہیں فیئر میں ضابطہ منطقی کہ نام و تعبیر کیا گیا
حملیہ شرطیہ جزئی کلی۔ موجبہ سالبہ اگرچہ علمی نام اور منطقی کی خاص اصطلاحیں ہیں
لیکن عام لوگوں میں یہی انہیں قواعد سے کام لیا جاتا ہے اور دنیا کے کل معاملات انہیں
ضوابط کی پابندی سے فیصلہ ہوتے ہیں ہر ایک شخص بجائے خود منطقی ہے لیکن اسے
علمی اصطلاحات یا علمی اساسے منطقی سے ناواقف ہو سکتی وجہ سے منطقی نہیں کہا جاتا۔

جب منطقی کا وجود نہیں تھا اسوقت ہی منطقی قانون موجود تھا اسی طرح سائنس بھی
کوئی نیا علم نہیں ہے ہر زمانہ اور ہر حالت میں موجود رہا ہے۔ ہر شخص کچھ نہ کچھ سائنس دان ہے
اور اپنی سمجھ کے موافق اس سے کام لے رہا ہے۔ فروغ عام اور کائنات اور عام تشبیحات
سے خاص استدلال کر کے اسے سائنس کا نام دیا گیا۔ ہر شخص بجائے خود فلسفی ہے۔

لیکن پھر بھی ہر شخص بوجہ عدم تحقیق علیہ فلسفی کے نام سے موسوم نہیں ہو سکتا علم صورتیں علمی دائروں میں منتقل ہو کر فلسفہ کے نام سے تعبیر کی گئیں۔

- علیٰ ہذا القیاس اور علوم اور فنون کی نسبت قیاس کیا جاسکتا ہے اور ان لیا جائیگا کہ
- ۱۔ ہر علم اور ہر فن کے مبادیات یعنی مظاہر خود انسان اور انسان کے متعلقات و موجودات ہیں۔
 - ب۔ علوم ہر وقت انفرادی صورت میں موجود تھے اور موجود ہیں اور موجود رہیں گے۔
 - ج۔ جو کیفیتیں اب ستتر ہیں وہ کسی دوسرے وقت میں معرض بحث یا معرض اظہار میں آئیں گی۔
 - د۔ یہ سب کچھ اُس وقت تک ہوتا رہے گا جب تک کہ یکمیل تمام نہو جن قوموں اور جن لوگوں نے مبادی عام کا راز پا لیا ہے اور جن میں سے خاص طبیعتیں اُن کے اور اُن کی طرف متوجہ ہو گئی ہیں اور اس منزل تک پہنچ گئی ہیں کہ۔

علوم کا منظر خود انسان ہے یا

موجودات تمام علوم پر محیط ہے یا

جو کچھ موجودات میں پایا جاتا ہے یا خود موجودات ہی علوم یا منبع علوم ہے اُنہی قیام کے پیچیدہ افسر و مبادیے علوم تک فائز ہو کر انسانی آسودگیوں کی اقصیٰ النہایات تک پہنچتے اور انسانی ترقیات کے جزو اعظم قرار پاتے ہیں۔ ہمارے ملک میں تعلیم میں دن بدن ترقی ہو رہی ہے اور طبیعتیں نئی دور میں متقابلہ آ رہیں۔ لیکن یہ ترقی اور پروڈورا اب تک طوطی کی تعلیم ہے۔ جو کچھ کسی دوسرے نے بروئے تحقیقات خود لکھ دیا ہے اسی پر فخر پادار ہے پہلے حکما و یونان تختہ مشق تھے اب یورپ معرض بحث ہے۔ ذاتی تحقیق بہت کم ہے۔ تعلیم اسی حالت میں سودمند سمجھی جاسکتی ہے جب عربی تعلیم کے بعد بھی لوگ مقاصد

سٹو جو لوگ میٹرل اسٹاپ ہیں وہ اس بات کے قابل نہیں کہ کہی موجودات کا خاتمہ ہی ہو گا یا ایک قابل بحث مسئلہ ہے مدعانی اصول اور قواعد کے روسے جو بنایا گیا ہے اُسے ٹوٹا ضرور ہے۔ بناوٹ اور شکست و زوال فریق کے نزدیک اس مسئلہ ہے جو چیز بنتی ہے وہ ضرور ٹوٹی یا فنا ہوتی ہے یہ حالت اور یہ صورت ہم روز جزا میں محسوس کرتے ہیں۔ اس سے قیاس ہو سکتا ہے کہ کسی وقت کلیات یا کلیات کے مجموعہ اعظم میں بھی یہی حالت ظاہر ہوگی۔ غایت درجہ مغربی فلسفہ کی بنیاد پر ہم یہ گمبین گئے کہ

عظمت کے ادراک اور دریافت پر متوجہ ہوں۔ بزرگان سلف نے اگرچہ مادی ابحاث کی جانب زیادہ توجہ اور مزید چہان بین نہ کی تھی اور اس کی خاص وجہ تھی لیکن روحانی مقاصد کی تکمیل سے انہیں کوئی عار نہ تھا۔ اس وقت ہم دونوں جانب سے گھاٹے میں ہیں ایشیائی حصے بلا اسکے کہ کسی مذہب سے متعلق ہوں روحانی مقاصد کی تکمیل میں مشہور چلے آئے ہیں اور یورپ کی قومیں زمانہ موجودہ میں میٹرل ضروریات کی طرف زیادہ متوجہ اور مصروف ہیں۔ لیکن جیسے اب یورپ کی قوموں میں روحانی کمی محسوس ہونے لگی ہے ایسے ہی ایشیائی حصوں میں بھی یہ کمی اثر دکھائے بغیر نہیں رہ سکتی (خدا وہ دن نہ لائے)

روحانی تقاضا۔ اور روحانی راہوں سے ہم اپنی سرشت کے اقتضائے سے ایک مناسبت رکھتے ہیں جو گویا ہمارا جدی ورثہ ہے مادی ترقیات کا چرکا از سر نو نہیں یورپین طبیعتوں اور مغربی دماغوں سے نصیب ہوا ہے۔ جسمانی ضروریات کے اعتبار سے وہ بھی لازمی اور ضروری ہے۔ مگر محض ضابطہ کی تعلیم سے اسکا حاصل یا مکمل ہونا مشکل ہے اس کی تکمیل اور تنقید اسی حالت میں ہو سکتی ہے کہ ہم موجودات کے سرفرد کا مشاہدہ کریں اور ان سے وہ نتائج اور وہ جواہر کرید کرید کر نکالیں جو ان کی ذات۔ ان کی تہیں قدرت کے ودیعت کردئے ہیں۔ وہی شخص اور وہی قوم علوم اور فنون میں ترقی کرتی ہے جو علوم اور فنون کی بنیادیں آسمان پر نہیں سمجھتی بلکہ تختہ زمیں پر۔ موجودات ہمارے تمام علوم اور ہماری تمام ترقیات کا مخزن ہے جو کچھ نکلتا ہے اسی سے نکلتا ہے ضمیر کی روشن آنکھوں سے دیکھو اور پھر کہو۔

دل ویران طلب گنج سعادت گر ہوں ناری کہ چنبد این خراب آباد اقبال ہمارا د

نوٹ صفحہ ۶۴ مادہ اپنی صورت وجودی دوسری صورت وجودی میں بدلتا ہے اگر ہم ادبی ہی فنا کے سنی میں تاویل کریں تو نامناسب نہ ہوگا۔ خیر اس کی بابت ہم کسی اور وقت بالاحتیقا بحث کریں گے ۱۲

۲۔ علم اور عقل

بعض وقت اُن دو طاقتوں یا دو خاصیتوں میں تیسر نہیں کیجاتی جو اپنے بعض افعال یا آثار کے لحاظ سے کیسے قدر قریب الافعال اور یکساں واقع ہوتے ہیں۔ انسان ہمیشہ اُن راہوں سے گزرنا چاہتا ہے جو قریب تر اور آسان ہوں۔ لیکن کامیابی کے لئے ضروری اور لازمی ہے کہ وہ آسان راہوں کے ساتھ ساتھ مشکلات کی گھاٹیاں بھی طے کرتا جائے۔ سب لوگ یہ کوشش کرتے ہیں کہ عالم ہو جائیں۔ یا علم حاصل کریں۔ سب لوگ چاہتے ہیں کہ اُن کے علم اور اُن کے معلومات میں ترقی ہو۔ ایک عالم دوسرے عالم کے مقابلہ میں ہمیشہ یہ ثابت کرنیکی کوشش کرتا ہے کہ اُسکا مبلغ علم دوسرے کے مبلغ علم یا معلومات سے زیادہ اوقیمیتی ہے۔ والدین اور استادوں کی مدام یہی کوشش رہتی ہے کہ اُنکی عزیز اولاد یا شاگرد علمی دویں کسی سے کم نہ رہیں۔

لیکن بہت کم ایسے لوگ ہیں جو یہ کوشش کرتے ہوں کہ علم حاصل کرنیکے سٹا ساتھ مابعد میں عقلی کمالات میں ترقی کرنا بھی ایک ضروری مرحلہ ہے۔

ہمیشہ ہی سوال کیا جاتا ہے۔ تم نے کس قدر اور کون کون علم پڑھا۔ اور کب فارغ التحصیل ہوئے کیا کیا ڈگری حاصل کی۔ یہ بہت کم پوچھا جاتا ہے کہ عقلی مارج میں کتنا تک ترقی کی اور جو ذریعہ علمی اٹھا کیا گیا ہے اُس سے کون کون سی عقلی بنیاد رکھی گئی ہے۔ عقل سننے اُس ذریعے میں کیا کچھ تصرف کیا۔ پتہ اور اُس تصرف کا نتیجہ کیا ہوا۔ کیا علم علم کی غرض سے حاصل کیا گیا ہے یا کسی اور بالائی یا عارضی غرض سے۔

جیسے دانائی اور بیوقوفی ایک نہیں ہیں۔ ایسے ہی علم اور عقل بھی ایک نہیں ہیں۔ علم اور عقل میں بلحاظ تصرفات اور آثار کے قابل لحاظ بعد پایا جاتا ہے۔ بعض دفعہ علم اور عقل میں برائے نام بھی کوئی رشتہ نہیں ہوتا۔

علم دماغ میں رہتا ہے یا دماغ میں نشوونما پاتا ہے۔ اور وہ ہمیشہ غیر شخصوں یا غیر آثار سے جمع کیا جاتا ہے۔ علم وہ ذخیرہ ہے جسے ساری دنیا فرداً فرداً جمع کرتی اور ایک دوسرے تک پہنچاتی ہے۔ علم وہ ذخیرہ ہے جو موجودات اور آثار قدرت سے ترتیب دیا جاتا ہے۔ علم بذاتہ کوئی مستقل طاقت یا ذخیرہ نہیں ہے۔ علم کے اجزاء ہمیشہ متفرق اور پیدائش پائے جاتے ہیں۔ اجزائے متفرقہ اور پراگندہ کا جمع کرنا ایک صورت علمی میں ترکیب دینا ہے۔ علم کا کوئی خاص مرکز یا خاص مقام نہیں۔ کوئی نہیں کہہ سکتا کہ فلان خاص مقام سے علمی ذخیرہ اکٹھا کیا گیا ہے۔ اور فلان خاص مقام پر اسکا نشان دیا جاسکتا ہے۔ جب تک کہ ہمیں کسی علم کا علم نہ ہو تب تک نہیں کہا جاسکتا کہ بلحاظ اعتبارات انسانی کوئی علم علم ہے۔ علم ہمیں اپنے حاصل کر نیکی خود تحریک نہیں کرتا ہے۔ بلکہ ہم خود بخود اسکی طرف جاتے ہیں علم جیسے ہمیں اپنی جانب تحریک نہیں کرتا ایسے ہی وہ اپنی طرف متوجہ نہیں ہوتا۔ علم باعتبار موجود ہونے اور اپنی ہستی کے کوئی نئی شے یا نئی طاقت نہیں ہے۔ ہر وقت اور ہر آن میں موجود ہے البتہ بلحاظ معلومات انسانی کے معلوم ہونے کے وقت جدید یا نیا کہا جاسکتا ہے بعضوں نے کہا ہے کہ طبیعت اور اداسے کے باہمی عمل سے احساس یا علم پیدا ہوتا ہے اور وہ دونوں بدلتے رہتے ہیں۔ یہ پیدا ہونا بھی وجود سابق کی نفی نہیں کرتا۔ کیونکہ بہت سی کیفیات

علم ہر اودہ علمی یا مواد علمی سے تحریک نہیں کرتے کہ انہیں کوئی حاصل کریں۔ وہ بذاتہ مستغنی ہیں خواہ کوئی حاصل کرے یا نہ کریں۔ اس طرح کوئی علمی مادہ بذاتہ اپنی جانب بھی متوجہ نہیں ہوتا یعنی بذاتہ ہی ترقی نہیں کرتا۔ علم حاصل کیا جاتا اور ترقی دیا جاتا جو وہ خود بخود حاصل ہوتا ہو اور نہ خود بخود ترقی کرتا ہو۔ یہ کہنا درست نہیں کہ علم بڑھتا یا ترقی کرتا ہو البتہ یہ کہنا درست ہے کہ علم بڑھایا اور ترقی دیا جاسکتا ہے۔ بڑھنے بڑھانے۔ ترقی کرنے ترقی دینے میں فرق ہے۔

علم وجود کو صرف وہی کیفیت مراد نہیں جو مرئی یا محسوس ہو بلکہ لفظ وجود ان اشیاء پر بھی حاوی ہے بغیر مادی و غیر مادی کے۔

موجود ہیں لیکن انسان انہیں نہیں جانتا۔ پیدا ہونے سے پہلے مراد ہے کہ انسان نے کوئی جدید تجربیک اپنے معلومات میں داخل کی ہے۔

اگر ہم علم کی تعریف کریں تو مختصر طور پر ان الفاظ میں کیجا سکتی ہے۔ کہ علم ایک تصرف واقفیت ہے۔ جن باتوں سے ہم واقف نہیں ہیں اُن سے واقفیت حاصل کرنا ایک علم ہے۔ اور جن سے ہم ابھی واقف نہیں ہوئے ہیں وہ ہمارے دائرہ علم سے باہر ہیں۔ گو دائرہ موجودات سے باہر نہیں ہیں عقل علم سے متناظر کیفیت رکھتی ہے خلاف علم کے عقل دلون میں ہوتی ہے۔ اور اپنے ہی خیالات کی جانب متوجہ ہوتی ہے۔ علم دماغ میں جگہ لیتا ہے۔ اور اُسکی رسائی صرف وہیں تک بس ہو جاتی ہے۔ عقل دلون میں بہر دماغون اور اعصاب دماغی اور دیگر کل قوائے انسانی میں ضیا اور روشنی پیدا کرتی ہے علم یہ شعولے کرتا یا کر سکتا ہے کہ میں سب کچھ جانتا ہوں۔ اور کوئی شلخ مجھ سے مخفی نہیں رہی ہے۔ لیکن عقل اسکی مدعی نہیں ہے عقل کا یہ قول ہے کہ میں نے جو کچھ جانا ہے بہت ہی تھوڑا جانا ہے اور میں کچھ نہیں جانتی۔ اور ابھی مجھ بہت کچھ جانا اور موجودہ جامے سے دوسرے جامے میں جانا ہے۔ لیکن جو کچھ مجھے

(بقیہ صفحہ ۶۹) جو غیر مرئی اور غیر محسوس ہیں۔ وجود کے معنی موجود ہونے یا دائرہ ہستی میں ہونیکے ہیں۔ خواہ مرئی ہو اور محسوس۔ اور خواہ غیر مرئی اور غیر محسوس۔ جو شے دائرہ ہستی میں نہیں ہے۔ وہ عدم محض ہے۔ اور جو دائرہ ہستی میں ہو کر ہمارے احاطہ علمی سے باہر ہے وہ بالمقابل ہماری بالفعل موجود نہیں ہے۔ بالقوہ موجود ہے۔ عدم اور عدم محض میں فرق ہے۔ عدم محض وہ ہے جسکی ہستی ہی نہیں اور عدم وہ ہے جو ہستی تو رکھتا ہے لیکن بالمقابل ہماری نامعلوم یا ایاب ہو۔ اسی اصول پر کہا گیا ہے حقایق الاشیاء ثابتہ مطلب اسکایہ کہ ہر شے بلحاظ اپنی حقیقت کے عدم محض نہیں ہے اگرچہ چند حقایق کا علم نہیں ہے تو ہم کسی حالت میں انکی نفی نہیں کر سکتے اور ایسے حقایق کا کسی حالت اور کسی زمانے میں عدم محض ہونا ہی ناممکنات سے ہے ۱۲

۱۲۔ ایک شے کی ترقی کے نتیجے میں نئے کچھ پیدا ہوتا ہے۔ اُنکے علم کے مطابق اُنکے علم اپنی شان اور اپنی کیفیت پر ہمیشہ غور اور فکر کرتا ہے جو اسے اصلی ترقی اور حقیقی روشنی کے حاصل کرنے سے روکتا اور شیخی کی مارے پر خطر میں لیجاتا اور محروم رکھتا ہے۔ ۱۲۔

جانتا ہے اس میں سے بہت کچھ بغیر جاننے کے باقی رہ جاوے گا۔

علم میں ذاتی تمیز نہیں ہے اور وہ ایک شے دوسری شے سے ذاتی تمیز کے اعتبار سے جدا نہیں کر سکتا ہے عقل میں ذاتی تمیز ہے وہ مختلف اشیاء میں نتائج یا آثار کے اعتبار سے تمیز کرتی اور انہیں ترتیب دیتی ہے۔

ہم جتنی علمی باتیں سیکھتے اور حاصل کرتے ہیں انہیں دماغ سمیٹتا جاتا ہے مشاہدہ اور احساس کے ذریعے سے ہم اکثر باتیں سیکھتے اور حاصل کرتے ہیں یہ عمل صرف ایک تصرف واقفیت ہی اگر ہم اس ذخیرے سے کچھ کام نہ لیں تو یہ ایک فضول اور بیکار ڈھیر ہے ہمیں شک نہیں کہ ہر ذی شعور ایک قیمتی مصلح ہے لیکن جب تک اُس سے کام نہ لیا جاوے اور عقل اُس میں دخل نہ ہو تب تک وہ فضول اور بے سود ذخیرہ ہے۔ ہم جو جو علمی مواد حاصل کرتے ہیں وہ یکساں کیفیت نہیں رکھتے۔ اور نہ انکے نتائج ہی یکساں ہوتے ہیں مشاہدہ اور احساس یا قوت علیہ میں حاصل کر کے اور جاننے کی طاقت تو ضرور ہے لیکن یہ طاقت نہیں کہ اپنے ہی زور سے آن کی اصلاح بھی کر سکیں۔ علمی محاصل اور علمی ذخائر میں بہت سے شعبے محض بیڈول اور ناتراشیدہ ہوتے ہیں جب تک انہیں صاف اور سٹول نہ بنایا جاوے تب تک وہ سودمند نہیں کھے جاسکتے جو چیزیں اور جو معلومات ہم حاصل کرتے ہیں اور جنہیں ہم علمی محاصل سے تعبیر کرتے ہیں ان کی واسطے کوئی معیار ہونا ضروری ہے۔ یہ کہنا کہ خود علم ہی اپنا آپ معیار ہے درست نہیں ہے کیونکہ علم بذاتہ مستقل اور یکجائی طاقت نہیں ہے۔ اُسکی بنیاد زیادہ تر مشاہدات اور محسوسات پر ہے۔ مشاہدات اور محسوسات اپنے ساتھ کوئی معیار یا محکم نہیں رکھتے۔ ہمیں قواعد و درزش سے بصیرت حاصل کی ہم منطق کے قواعد سے واقف ہیں۔ یہ حالت صرف ایک تصرف واقفیت ہے۔ قواعد و درزش اور قواعد منطق بذاتہ اپنے آپ معیار نہیں ہو سکتے۔ ان کا عمل میں لانا جس قوت اور جس طاقت کے ذریعے سے ہوتا ہے وہ ان کا معیار ہے ایسے معیار کے مقرر یا خاص کرنے میں اختلاف رہا ہے۔ بعض کہتے ہیں۔

الف۔ علم صداقت کا کوئی صحیح معیار نہیں ہو سکتا۔

ب۔ بعض کا قول ہے کہ علم اور صداقت کا معیار خود انسان ہے۔
 ج۔ بعض کا مقولہ ہے کہ مشاہدہ اور احساس ہی بچاؤ خود معیار بن جاتا ہے۔
 د۔ بعض نے کہا ہے کہ مشاہدہ اور احساس میں کوئی طاقت نہیں وہ
 صرف تصرفات ہیں۔ ان سب کا معیار عقل ہے۔

جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ علم و صداقت کا کوئی صحیح معیار نہیں ہو سکتا وہ اس بات پر
 نفور دیتے ہیں کہ علوم اور صداقتوں کی بنیاد مشاہدات اور احساس پر ہے اور یہ ظاہر ہے
 کہ مشاہدات اور احساس میں ہمیشہ تبدیلی ہوتی رہتی ہے +

ہر انسان کے مشاہدات اور احساس میں بذاتہ ہی کوئی استعلا نہیں ہے
 اور نہ بالمقابل ہی ایک انسان کا مشاہدہ اور احساس دوسرے انسان کے مشاہدہ
 اور احساس سے اکثر امور میں مغایرت رکھتا ہے اس صورت میں نہیں کہا جاسکتا
 کہ ہمارے علم اور صداقت کا یہ صحیح معیار ہے۔ محض امتیازی طور پر لوگ اپنے اپنے
 مشاہدات اور احساس کی بنیاد پر امور معلومہ کی تصدیق کرتے رہتے ہیں جو یقینی نہیں
 ہے ایک انسان جس امر کی تصدیق کرتا ہے دوسرا انسان اُسکی تکذیب۔ حالانکہ دونوں تعقل
 کی بنیاد ایک ہی ہے اگر کوئی صحیح معیار ہوتا تو اس قدر اختلاف اور تضاد نہ پایا جاتا اور
 لوگ ایک ہی معیار کے مطابق معاملات کا فیصلہ کرتے۔

جو لوگ خود انسان کو علم اور ہر صداقت کا معیار قرار دیتے ہیں اُن کے عقیدے
 کا مفہوم یہ ہے کہ انسان جس امر کی تصدیق اپنے واقعات کے مطابق کرنا چاہتا ہے خود
 ہی کر لیتا ہے۔ ایک انسان کا کسی امر کی نسبت یقین کر لینا بجائے خود ایک معیار ہے۔
 اس صورت میں تسلیم کرنا ہو گا کہ ہر ایک انسان کا معیار صداقت جداگانہ ہے۔ جن امور
 یا جن واقعات یا خواص کی تصدیق اکثر انسانوں نے کر دی ہے۔ اُسے مجموعی صداقت
 سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ جن لوگوں نے یہ کہا ہے کہ بجائے خود مشاہدہ اور احساس ہی معیار
 ہیں اُن کا مطلب یہ ہے کہ ہر مشاہدہ اور ہر احساس کے ساتھ ایک سیلان اور ایک توجہ
 بھی پائی جاتی ہے ہم ایک چیز یا ایک کیفیت کا مشاہدہ اور احساس کرتے ہیں اُس

کے ساتھ ہی ہمارے دل اور ہمارے اعصاب پر ایک اثر ہوتا ہے اور وہ اثر وہ حال سے خالی نہیں یا تو ہم اسکی تصدیق کرتے ہیں اور یا تکذیب۔ یعنی یا تو ہم اُسے قبول کرتے ہیں یا رد پس یہی حالت بجائے خود ایک معیار ہے۔

جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ ان سب کا معیار عقل ہے وہ اس طرف گئے ہیں کہ ہماری تمام کیفیات معلومہ اور حالات محسوسہ فی نفسہ کوئی طاقت اور کوئی قوت نہیں کہتے وہ محض ایک ذخیرہ علمی یا تعریف واقفیت ہیں انہیں معیار قرار دینا قوت عقلی کی نفی کرنا ہے اس گروہ کے خیال میں جو لوگ علم اور صداقت کا کوئی بھی معیار قرار نہیں دیتے وہ برابرت و دوسرے فرقوں کے سخت غلطی پر ہیں۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ مشاہدات اور طاقت احساس میں علی قدر مراتب اختلاف اور امتیاز ہے۔ اور ان کا ایک ہی پیمانے پر ترتیب پانا مشکل۔ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان کے سوائے کوئی اور قوت مدبرہ یا مرتبہ نہ ہو۔

غذا ایک کیفیت ہے جو انسان مختلف طریقوں سے استعمال کرتا ہے قوتِ غاذیہ اُسے قبول کرتی ہے۔ اور قوت مدبرہ یا نامیہ اُسے اپنے طریق اور اپنے اصول پر لا کر نشو و نما بخشی ہے۔ کوئی اسکا نہیں کر سکتا کہ قوت غاذیہ یا قوت نامیہ اور قوت مدبرہ انسان میں نہیں ہے اسی طرح مختلف علمی مشاہدات اور احساس ایک غذا ہیں اور انکی قبول کرنے اور ترتیب دینے کے واسطے بھی ایک اور قوت ہے۔

یہ کہنا کہ اس قوت کی کیفیت یا مقدار عمل میں بمقابلہ ایک دوسرے کے فرق پایا جاتا ہے مستلزم نفی اسکا نہیں ہو سکتا ہے۔ کیفیات کا مختلف مقادیر میں ہونا قدرتی قوانین کا خاصہ ہے اور اس میں ایک بڑی حکمت ہے۔ ہر شخص کی ذات میں مشاہدہ اور

سلوک اگر مقام کیفیات یا قوائی میں اختلاف نہ ہوتا تو لازم آتا کہ ہر شخص یا ہر وجود ایک ہی حالت میں رہے ہر شخص یا ہر وجود کا ایک ہی حالت میں رہنا اُس غرض کے منافی ہے جو قدرتی قوانین کی ترقیت اور مضبوطی سے آشکارا ہو رہی ہے۔ قدرت چاہتی ہے کہ ہم بڑھیں بعد ترقی کریں اور ایک دوسرے کے آگے نکل جاویں۔ اگر مقادیر میں فرق نہ ہو تو یہ مدعا حاصل ہونا مشکل ہے۔ ۱۲۔

احساس کے سوائے ایک اور قوت بھی پائی جاتی ہے۔ جو ایک کو دوسرے سے تمیز دیتی ہے۔ یا یوں کہو کہ ہر شخص ایک ہستی رکھتا ہے یا ایک نفس ہر شخص کتا ہے میں ہوں۔ میں کرتا ہوں۔ میں جانتا ہوں یہی قوت ہے جو ایک کو دوسرے سے تمیز دیتی ہے۔ اسے ہی نفس نامہ یا عقل کہتے ہیں اور یہی اُن تمام مواد میں تمیز اور تفریق کرتی ہے جو ہمارے مشاہدے اور احساس کی کمائی ہے۔ علم باعتبار اپنی کیفیات کے دو قسم پر ہے علم مظاہر۔ علم حقیقت +

علم مظاہر متعلق ہے مشاہدات اور احساسات کے مشاہدہ اور احساس مظاہر پر ہی ختم ہو جاتا ہے لیکن علم حقیقت علم مظاہر سے ہی شروع ہوتا ہے جس طرح یہ کہا جاتا ہے المسبح انظر قطرة الحقیقة اس طرح یہ بھی کہا جاوے گا۔ المظاہر قطرة الحقیقة جو لوگ مظاہر چھوڑ کر شروع سے ہی حقایق کی جانب رجوع لاتے ہیں وہ اُن راہوں سے دور ہٹ جاتے ہیں جو منزل مقصود تک جاتی ہیں۔ مشاہدہ اور احساس مظاہر تک جا کر اپنا کام اُس قوت کے پر و کر دیتا ہے جو اُن راہوں سے واقف ہے۔

اکثر حکماء کا قول ہے کہ علم ماہیت اور حقیقت اشیاء محال ہے۔ مظاہر کے غوامض اور حقایق تک تو ہم پہنچ سکتے ہیں لیکن ماہیت اور حقیقت اشیاء تک پہنچنا محال ہے۔ اس سے ہم انکار نہیں کر سکتے کہ حقایق، اشیاء ثابتہ مان اُس صورت میں جیسے ہم بھی سوسطائیوں کی طرح وجود عالم سے منکر ہوں۔

ایسی بحث میں دراصل بحث مقدم یہ ہوگی کہ ماہیت یا حقیقت اشیاء سے براو کیا ہے۔ اور وہ کیا کیفیت ہے جس تک ہم باعتبار ایک حقیقت کے نہیں پہنچ سکتے ہماری رائے میں ماہیت یا حقیقت سے غایت شے مراد ہے۔

غایت شے یا حقیقت شے دو محبتیں رکھتی ہے۔ مقرون المظاہر۔ اور مرقوع المظاہر۔ یا فوق المظاہر۔

یعنی کچھ حصہ اُسکا مظاہر سے مقرون ہوتا ہے۔ علم مظاہر کے ساتھ ہی اُس کا علم ہی ہو جاتا ہے احساس روشنی مظاہر میں سے ہے۔ اور روشنی کی رفتار جو منجملہ

حقیقت روشنی ایک حقیقت ہے۔ مقرون مظاہر ہے۔ روشنی کا علم مستلزم ہے کہ ہم کسی وقت اسکی حقیقت رفتار سے بھی آگاہ ہو سکیں۔

یہ بحث یا یہ علم کہ روشنی کیونکر پیدا ہوتی اور کن اسباب پر اسکا قیام اور ثبات ہے اور اسکی تیزی رفتار کے علمی اسباب کیا کیا ہیں ایک ایسی حقیقت ہے جو گویا مرفوع المظاہر ہم حقایق مقرون المظاہر تو تجربہ اور غوض و فکر سے جلد تر حاصل کر سکتے ہیں لیکن حقایق مرفوع المظاہر سے ہر شخص بہ آسانی واقف نہیں ہو سکتا۔

ہم جانتے ہیں کہ انسان میں ایک نفس ناطقہ یا عقل یا روح ہے۔ عام اس سے کہ نفس ناطقہ یا عقل اور روح کی بابت ہم کیسی ہی بحث کریں مگر اس قسم کی ایک طاقت سے انکار نہیں ہو سکتا۔ باوجود اس کے ہم اب تک بالکلیت یہ نہیں جان سکے کہ روح کی حقیقت اور ماہیت کیا ہے۔ زید یہ تو کہتا ہے۔

مین ہوں۔ میں کرتا ہوں میں جانتا ہوں۔ لیکن اس سے واقف نہیں ہے کہ میں کی ماہیت غامضہ کیا ہے۔ اگر ان معنوں میں یہ کہا جاوے کہ ہم ماہیت اشیا سے لاعلم رہتے ہیں تو شاید درست ہوگا۔ لیکن یہ کہنا کہ ہم اشیا کے ہر قسم کے علم سے بے بہرہ ہیں نا درست ہے۔ جو جو کیفیات انسان نے اب تک دریافت کی ہیں اور جن میں اب تک اسکی رسائی ہوئی ہے وہ سب حقایق ہیں۔ اگر ہم ہر قسم کے علم سے غاری ہوتے تو موجودہ نتائج کا مرتب ہونا مشکل تھا یہ علمی صورتیں ثابت کرتی ہیں کہ ہم ہر قسم کے حقایق سے بے بہرہ نہیں ہیں اور ہمارا بعض ماہیات سے لاعلم ہونا اس بات کا موجب نہیں ہے کہ کل کیفیات سے ہی بے بہرہ یا لاعلم ہوں۔ قدرت نے ہمیں جس جس قدر قوت اور کمزوری رکھی ہے اس کے موافق ہم انکشاف حقایق میں کامیاب ہوتے ہیں۔ اکثر کیفیات بجائے خود اس قسم کی ہیں کہ دراصل انکا انکشاف ضابطہ قدرت کے مطابق اسی حد تک ہونا تھا جس قدر کہ انسان کر چکا ہو برقی طاقتوں کا جستہ اور اک ہو چکا ہے۔ اور جستہ را بھی اور باقی ہے وہ اسی حد میں رہیگا جو انسانی ادراک کے مناسب اور موزون ہے۔ اب تک یہ مزموم ہے کہ

اگر ہم کرہ ناریا کرہ ہوا میں بلا کسی مزید سامان حفاظتی کے داخل ہو جاوے تو جان بڑی مشکل ہے اس سے ثابت ہے کہ جس مقدار پر کام لیا جا رہا ہے وہی یا اس کے قریب قریب ہمارے مناسب حال ہے۔

علم کے تین درجے ہیں۔ علم الیقین۔ عین الیقین۔ حق الیقین۔ اکثر کیفیات کا علم تینوں حالتوں میں ہوتا ہے اور اکثر کا علم صرف پہلی دو حالتوں میں ہی ختم ہو جاتا ہے۔

طاقت برقی یا نار کی بابت گو ہمیں ہر سہ یقین کی حالت حاصل ہوتی ہے۔ لیکن حق الیقین کی حالت بمقابلہ پہلی دو حالتوں کے کچھ اور حقیقت رکھتی ہے۔ برقی طاقت سے ہم کام لیتے ہیں۔ اور اسکی کیفیات کا علم بھی ہے مگر جو کچھ اب تک حاصل ہوا ہے بمقابلہ حق الیقین کے اسے جزوی یا غیر مکمل ہی کہا جاوے گا۔ بہت سی ایسی حقیقتیں ہیں کہ ان کا حق الیقین حاصل کرنا خود حاصل کرینوالے کے واسطے موجب زوال ہے۔ موت یقینی ہے لیکن جو شخص اس خواہش سے کہ وہ کیونکر واقع ہوتی ہے۔ خود کشی کر لے ایک ایسی تحقیقات ہے جو خود محقق کے واسطے کوئی فائدہ نہیں رکھتی مرنے کے بعد محقق کچھ نہیں کہہ سکتا کہ درحقیقت موت کی یہ حقیقت ہے۔ اس طرح اور حقیقتیں بھی ہیں جو حق الیقین کے درجے پر آکر خود محقق کے مناسب حال ثابت نہیں ہوتیں۔ پس بہت سے حقائق کی مابینوں کا غیر مکمل رہنا ہی انسان کے لئے فائدہ مند ہے۔ چونکہ علم اور عقل ایک رشتے سے وابستہ نہیں ہیں اس واسطے جب یہ کہا جاتا ہے کہ ضروری نہیں کہ کوئی عالم عقیل بھی ہو تو اسکی صداقت میں کوئی شک نہیں رہنا چاہئے۔ چونکہ علم صرف دماغ سے متعلق ہے اور وہ عقل کی واسطے ایک زاید یا اضافی مصلح ہے۔ اس واسطے لازمی نہیں ہے کہ علم جتنا عقل بھی پیدا کر سکے کبھی کبھی جو یہ کہا جاتا ہے کہ یہ عالم بیوقوف ہے تو اسکا منشا یہ ہی ہوتا ہے کہ علم کا حاصل کرنا مستلزم عقل نہیں ہے۔

علم عقل سے روشنی اور تربیت پاتا ہے اور اس کی مناسب شہرت یا نشوونما کا

باعث ہوتا ہے۔ علم عقل کے مقدار قدرتی میں کچھ بیشی نہیں کرتا لیکن عقل کی رفتار کی واسطے ایک وسیع میدان مہیا کرتا ہے۔ عقل علمی پودوں کو با ترتیب لگاتی اور بروقت رکھتی ہے اور اُسے وہ نتائج نکالتی ہے جو اُسکی تہیں مخفی اور ستر تھے۔ علم متفرق اجزائیں آتا اور پرانہ ٹکڑوں میں جمع کیا جاتا ہے۔ عقل اُن سب اجزاء اور ٹکڑوں کو ایک ضابطے کی صورت میں مرتب کر کے ایک خصوصیت بخشی ہے اور اُن میں خصائص کے اعتبار سے تیز کر کے دکھائی ہے۔

جس قدر کوئی چاہے اُسی قدر علم حاصل کر سکتا ہے یہ صرف ایک تعریف واقفیت ہے اسکے واسطے صرف کوشش اور محنت شرط ہے۔ لیکن عقل اس قدر رہتی ہے جس قدر کہ قدرت نے بخش رکھی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایک پایہ کے عالم باوجود یکساں محنت اور کوشش کے بھی ایک ہی پایہ کے عقیل نہیں ہوتے علم ہیئت ریاضی۔ فلسفہ میں سب کو یکساں تعلیم دی جاتی ہے اور ایک ہی کورس اور نصاب تعلیم ہوتا ہے مگر ترتیبی نتائج کے اعتبار سے سب کی حالت یکساں نہیں ہوتی۔ علوم مخصوصہ کا استعمال اور استخراج نتائج عقل کے متعلق یا عقل کے محتاج ہے چونکہ وہ ہر ایک میں متفاوت ہے اس واسطے یکساں نتیجہ نہیں نکلتا۔ اس میں بحث ہے کہ آیا۔

الف۔ عقل کی مقدار میں کمی بیشی ہو سکتی ہے۔

ب۔ یا اپنے اصل انداز پر ہی رہتی ہے۔

اکثر کا اخیر جان اس طرف ہے کہ قدرتی انداز سے عقل نہ بڑھتی ہے اور نہ کم ہوتی ہے البتہ بیرونی حجاب یا بواعث سے اُس میں کدورت آجاتی یا زیادہ تر روشن ہو جاتی ہے۔ عقل کی ترقی سے بھی مراد ہے کہ اُسے اپنے اصلی انداز پر رکھا گیا ہے یا اصلی مرکز پر قائم ہے جب یہ کہا جاتا ہے کہ فلان کی عقل زایل ہو گئی ہے تو اس کا یہ منشا نہیں ہونا چاہیے کہ عقل دراصل زایل ہی ہو گئی ہے۔ منشا اُس کا یہ ہے کہ وہ کام کرنے اور ادراک نامہ سے رہ گئی ہے جو بیرونی بواعث خارجہ کا

اثر ہے جب یہ کہا جاتا ہے کہ فلان کی عقل بڑھ گئی ہے تو اس کا منشا یہ ہوتا ہے کہ اپنی حالت میں قائم ہے ۴

بعض وقت چونکہ ہمارے علمی محاصل غیر مکمل اور ناقص ہوتے ہیں اس واسطے عقل صحیح نتائج نہیں مرتب کرتی اور ان مطالب پر نہیں فایز ہوتی جو اُسکے لائق منصب ہیں۔ ہم جو کچھ مشاہدہ یا احساس کرتے ہیں۔ اور جو کچھ ہم جانتے ہیں بیشک یہ ایک بڑا قیمتی سرمایہ ہے لیکن اُس وقت تک یہ کوڑی کا بھی نہیں جتنک عقلی صراف اور تیز بینی نقاد کی کسمال سے ہو کر نہ نکلے۔ علمی سرمایہ اُس حالت میں عقل کے ذریعے سے ترقی کرتا اور عمدہ تربیت پاتا ہے جب عقل سے اُن مراحل میں کام لیا جاوے۔ جو اسکے واسطے مخصوص ہیں عقل بعض وقت خود دست انداز ہوتی ہے اور بعض وقت بالکل الگ تھلگ رہتی ہے جس طرح ہم علم حاصل کرنیکی کوشش کرتے ہیں اور اس فقرہ پر عمل کرتے ہیں۔ اطلبوا العلم ولو کان فی الصین۔ اسی طرح ہمیں عقل کی طرف بھی جانا چاہئے۔ گو علم کی طرح عقل ہم سے دور نہیں ہے لیکن اس امر کی محتاج ضرور ہے کہ ہم اُس سے کام لین اور اُسکی طرف توجہ کریں۔ کچھ شک نہیں کہ عقل خود بخود ہی کام دیتی ہے۔ لیکن خاص توجہ سے اپنے کمالات میں اور بھی ترقی کرتی ہے اور اُس انداز تک پہنچ سکتی ہے جو اُسکی ذات میں قدرتا و دیعت کیا گیا ہے۔

_____ ارسطو کے خیال میں عقل کی دو حالتیں یا دو قسمیں ہیں عقل فاعلہ اور عقل منفعلہ۔ عقل فاعلہ وہ ہے جو محض کلیات کی مدرک ہے۔ یہ بحث کہ فلان عقل محض کلیات کی مدرک ہے اور فلان جزئیات کی فلان فاعلہ ہے۔ اور فلان منفعلہ ایک زاید موٹنگانی ہے عقل اگرچہ بلحاظ انداز اور معیار کے تو تفادات ہے لیکن منقسم نہیں ہے جو عقل کلیات کا ادراک کرتی ہے وہی جزئیات کی بھی مدرک ہے بعضوں نے تو یہاں تک کہ دیا ہے کہ کوئی عقل بھی براہ راست کلیات کا ادراک نہیں کرتی ہے۔ ہر عقل پہلے جزئیات کا ادراک کرتی اور پھر کلیات پر پہنچتی ہے۔

۸۔ ہماری غایت

ہم جس مجموعہ عالم میں رہتے ہیں یہ چند مختلف اجزاء سے مرکب ہے۔ اُن چند اجزاء میں ہم بھی شامل ہیں۔ گو اُن چند مختلف اجزاء کا علم کافی نہیں اب تک نہ ہوا ہو مگر خود ہماری ذات ہی ہمیں وجدانی طور پر یقین دلاتی ہے کہ جیسے ہم اس مجموعہ عالم میں موجود ہیں ایسے ہی اور اجزاء عالم کا وجود ہے۔

اس علم کے ساتھ ہی ہمیں یہ بھی علم دیا گیا ہے کہ ان سب اجزاء عالم کی ترکیب اور تالیف مختلف اسباب سے مربوط اور وابستہ ہے۔ اور یہ اسباب مختلف بجائے خود اس مجموعہ عالم کے ترکیبی اجزاء ہیں۔ عالم اسباب ہمیشہ متغیر ہے۔ اور جو تغیرات بوجہ تغیر اسباب وقوع پذیر ہوتے ہیں وہ کل اجزاء عالم پر مساوی اور محیط ہوتے ہیں۔

تغیر اسباب سے حالات اور معلومات میں تغیر ہوتا ہے لیکن غایات یا نتیج غایات میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔ گو معلومات اور حالات میں ایک تغیر ہے۔ اور معلومات کے تغیر سے حالات میں بھی تغیر آ جاتا ہے۔ یا یہ کہ اکثر صورتوں میں حالات معلومات کے تابع ہیں یا یہ کہ معلومات حالات پر محیط اور مستند ہیں۔ مگر باوجود ان حالات کے غایات یا نتیج غایات میں کوئی معتد بہ فرق نہیں آتا۔

قدرت نے قانون خلقت کی پابندی سے ہر ایک نوع اور ہر ایک شخص میں ایک غایت یا نتیج غایت رکھ دی ہے۔ کوئی سنی نوع لے لو۔ وہ دو حال کو خالی نہ ہوگی یا بذاتہ خود اپنی آپ غایت ہوگی یا نتیج غایت۔

غایت سے مراد انتہا ہے شے ہے۔ جو شیاء بذاتہم مفید یا مکمل ہیں وہ اپنی غایت آپ ہیں اور جو بذاتہم مفید نہیں ہیں۔ بلکہ دیگر غایات کے استحصال کا ایک ذریعہ ہو کر مفید ثابت ہوتی ہیں وہ تبع غایت ہیں۔ اور دوسرے الفاظ میں یہ کہ ایک آلہ یا وسیلہ غایات ہیں۔

یہ زیر بحث ہے کہ آیا انسان اپنی غایت آپ ہے یا تبع غایت ہے۔ ایسے حکیم اور فلاسفہ بھی ہیں کہ جنہوں نے انسان کو تبع غایت تسلیم کیا ہے۔ اور ایسے بھی ہیں جنکی رائے میں انسان اپنی آپ غایت ہے۔ جو لوگ انسان کو تبع غایت تسلیم کرتے ہیں۔ وہ اپنے دعوے کو صرف تمثیلی دلائل سے ہی ثابت کرتے ہیں۔ یقینی اور قطعی براہین سے اب تک ثابت نہیں کر سکے اجزائے عالم میں دو ہی قسم کی حالتیں پائی جاتی ہیں۔
الف۔ جو بذاتہ مفید ہیں۔

ب۔ جو حصول یا اکتساب افادات کا ذریعہ یا آلہ ہیں۔ جس وجود یا جس شخص کو ذہنی قوائے دے گئے ہیں وہ بمقابلہ اُس وجود یا اُس شخص کے مفید ہونے کا زیادہ مستحق ہے کہ جسے ایسی ذہنی طاقتیں نہیں دی گئیں۔ تمام اجزائے عالم میں سے ایک نوع انسانی ہی ایسی شریف اور ممتاز نوع ہے کہ جسے یہ نعمتیں اور خوبیاں خصوصیت سے عطا کی گئی ہیں۔ ان امتیازات اور ان خوبیوں کی وجہ سے نوع انسان بذاتہ مفید ہے۔ اور باہرین وجوہات اُسکے حق میں یہ فیصلہ دینا کہ وہ اپنی غایت آپ ہے۔ کوئی مبالغہ اور نا انصافی نہیں۔ اس خاص نوع کے سوا اے اور جس قدر انواع یا اجزاء ہیں انہیں نہ تو بالعموم ذہنی امتیازات حاصل ہیں اور نہ انہیں کوئی ایسی خصوصیت پائی جاتی ہے۔

اگر ہم یہ سوال کریں کہ تمام افراد یا اجزائے عالم میں سے کون جزو اپنے صانع کی عظمت اور شان کو ظاہر اور ثابت کرتا ہے اور کون نوع اُس

ذاتِ احدیت و صمدیت سے رابطہ عبودیت کا اظہار کر کے اُسکی تقدیریت کا اعلان کرتی ہے۔ تو بلا کسی اعتراض کے کہا جائیگا کہ وہ نوعِ صفتِ انسان ہی ہے۔ انسان اپنے نام اور قواسم کی تکمیل اور تہذیب سے اپنے بنانے والے قادرِ مطلق کی خالقیت اور ربوبیت کو عالمِ دُعا لیاں پر ظاہر اور ثابت کرتا ہے اور اپنی ذات کو اس جلوہٴ احدیت کے واسطے آئینہٴ سان دکھاتا ہے اگرچہ انسان چشیت ایک مخلوق کے اظہارِ شانِ الہی کی خاطر ایک آلہ یا ایک آئینہ ہے تو بھی بمقابلہ دیگر اشیاء کے ایک غایت ہے۔

انسان کے سوائے اور جہتِ رانواع یا اجزائے عالم ہیں وہ اگرچہ صانع کے آثار اور علتِ العلل کے پاک قوانین کا منظر ہیں۔ اور زبانِ حال سے وجودِ احدیت پر شاہد۔ لیکن باین ہمہ وہ ایک آلہ ہیں۔ اُن کے ذریعے سے ذاتِ احدیت پر استشہاد ہوتا ہے نہ کہ عرفان۔ اور استشہاد اور عرفان میں ایک باریک فرق ہے +

نوعِ انسان بذاتہ عارف اور شاہد ہے اور دیگر مخلوق محض شاہد یا ذریعہٴ شہادت یہ امر یقینی ہے کہ انسان بالطبیع اپنی غایت آپ ہے۔ لیکن چونکہ اُسکی ذات سے اور عوارضات بھی لاحق ہیں اس واسطے اُسے اس خاصہ کے سمجھنے اور کام میں لانے سے کبھی کبھی مزاحمت ہوتی ہے۔ اور ان حالات میں وہ محض ایک آلے کی صورت میں رہ جاتا ہے۔ قدرت نے انسان کو دُنیا میں ایسے عوارض کے دائرے میں رکھ دیا ہے کہ وہ ایک پوری محنت اور ترو کے بعد ہی اپنی غایت آپ کے مرکز پر فائز ہوتا ہے۔

عوارضات کے جاہل ہونے کی وجہ سے انسان مطلق فائدہ حاصل کرنے کے بجائے اضافی فائدہ حاصل کرنے کی زیادہ کوشش کرتا ہے۔ اور اُن مدارج اور منازل سے محروم رہ جاتا ہے جو اُسکے شرفِ نفس کا موجب ہیں۔ انسان کی مطلق غایات وہ ہیں۔

الف - تکمیل۔

ب - تفریح۔

تکمیل سے یہ مراد ہے کہ تمام قوتوں کو خواہ جسمانی ہوں خواہ روحانی ذہنی ہوں یا اخلاقی۔ ایک باقاعدہ اور مکمل عمل میں لاکر روشن اور مضبوط کیا جائے اور اس اقصائے کمال تک پہنچایا جائے جو اس کی خلقت سے منسوب ہے +

تفریح سے یہ منشاء ہے کہ وہ تمام خوشگوار تاثیرات جو ہمارے بطن و فہم سے پیدا ہو سکتے ہیں اور جنکا حدوث ممکن ہے رفتہ رفتہ ہمارے قبضہ قدرت اور تصرف میں آتے جائیں اور ہمیں انکا حاصل کرنا کسی طرح سے بھی مشکل نہ ہو۔

انسانی تکمیل اور تفریح کو جو جدا گانہ نقرون میں بیان کیا گیا ہے لیکن دراصل انکا نتیجہ اور اصول ایک ہی ہے اور اس لحاظ سے وہ ایک ہی شے یا ایک ہی غرض ہیں۔ یا یوں کیسے کہ تفریح دراصل انسانی تکمیل کا نتیجہ ہے جب انسان اپنے آپ کی تکمیل کر لیتا ہے۔ تو تفریح خود بخود حاصل ہو جاتی ہے جب تک تکمیل نہ ہو تفریح حاصل ہی نہیں ہوتی۔ تفریح قوتوں اور طاقتوں سے متعلق ہے اور انسانی قوتیں اس وقت تک ٹھیک طور پر کام نہیں کرتیں جب تک کہ انھیں باقاعدہ کام میں نہ لایا جائے۔ قوتوں کے ساتھ ہی ایک قانون اور ایک قاعدہ بھی دیا گیا ہے۔ اس قانون یا ضابطے کا چھوڑ دینا اور اس پر عمل نہ کرنا بقاعدگی اور بے ضابطگی ہے۔ اور اس حالت میں قوی کی باقاعدہ ورزش میں فرق آ جاتا ہے اور انسان بجائے تفریح اور خوشی کے غم و اندوہ اور بالوسی میں گرفتار ہو جاتا ہے +

یا مطلق فوائد کو چھوڑا ضانی فوائد کو مقدم سمجھنے لگتا ہے جو عموماً بچی خوشی کا باعث نہیں ہوتے۔ یہ تسلیم کر کے کہ اضافی فوائد بھی ضروری ہیں۔ لیکن انکی

کے میں مطلق فوائد سے دست بردار ہو جانا دراصل غایت انسان کو کھو دینا ہے
اضافی فوائد اور اضافی کامیابیوں خارجی امور سے زیادہ تر متعلق اور
مربوط ہیں۔ اور ان کا قیام بھی اضافی ہوتا ہے۔ لیکن مطلق فوائد ذہن سے وابستہ
ہیں۔ اور ان کا قیام اور اثر بھی ذہن کی طرح حقیقی اور باطنی ہے۔ ذہنی طور پر جو کچھ
تفریح حاصل ہو سکتی ہے وہ اضافی طور پر مشکل ہے جیسے لازمی اور عارضی ہیں
فرق ہے ایسے ہی مطلق اور اضافی میں فرق ہے۔

ایک فلسفی کہتا ہے کہ اجزائے عالم میں سے جزو انسان سے اور کوئی جزو
افضل نہیں اور انسان میں کوئی شے نفس ناطقہ سے بزرگ ترین نہیں۔ نفس
ناطقہ اور ذہن میں ایک باطنی نسبت ہے۔ بعض نے نفس ناطقہ اور ذہن کو ایک
ہی تسلیم کیا ہے اور بعض نے ذہن کا مظہر کہا ہے۔ خیر کچھ بھی ہو ذہنی اجتہادات
اور ذہنی تصرفات ہماری تکمیل اور ہماری تفریح کا جزو اعلیٰ ہیں۔ گو
ہمارے اذہان اضافی تصرفات اور اجتہادات سے بھی خالی نہیں ہیں لیکن
وہ بمقابلہ ذہنی واقعات کے بہر حال اضافی ہیں۔ ذہن میں ایک فوری اور لگاتار
طاقت و دلچسپی کی گئی ہے۔ عام اس سے کہ اُس فوری اور لگاتار طاقت
کا وزن کسی قدر ہو۔ لیکن کوئی ذہن اُس سے خالی نہیں ہوتا۔ ذہن ہر ایک
شے اور ہر ایک جزو کے حاصل کرنے کی طبعی طاقت رکھتا ہے اور چاہتا ہے
کہ جو جو قوتیں اُس کے تابع کی گئی ہیں اُن کو اُس کے ذریعے سے جلا اور مزید طاقت حاصل
ہوتی رہے۔ اس عمل کا نام تکمیل ذہن یا تکمیل قوا ہے۔ اور اسی کے بعد
وہ خاص حالت حاصل ہوتی ہے جسے دوسرے الفاظ میں خوشی یا تفریح
کہا جاتا ہے۔

ذہن اور علم کو ایک قرار دینا ٹھیک نہیں ہے۔ علم سے مفہوم فقط تصرف
واقفیت ہے۔ اور چند پریشان خارجی حالتوں کا حصول یا اجتماع۔ ریاضت ذہنی
سے وہ پاکیزہ تصرفات اور قائم بذاتہ مشاغل اور روشن ادراکات مراد ہیں جو اعلیٰ

قوے کی ورزش سے حاصل ہوتے ہیں اور جو برتری کرتے جاتے ہیں یہاں تک کہ اُن مراتب علیا اور مدارج کا نلہ کو حاصل کر لیتے ہیں جن کا اضافی صورتوں میں نشان بھی نہیں ملتا۔

ہمیں ذہنی تکمیل اور تفریح کے اعتبار سے اضافی تکمیل اور اضافی تفریح کو فراموش نہیں کرنا چاہئے۔ لیکن اب تک کوئی ایسی وجہ نہیں نکلی کہ اضافی تکمیل اضافی تفریح کو ذہنی تکمیل یا ذہنی تفریح کا مقابل یا مثلاً کہا جائے۔ اکثر اذعان اضافی مساعی اور تفرقات میں منہمک ہو کر ذہنی تفرقات اور مدرکات سے بالکل دور چاڑھے ہیں گو اضافی طور پر انہیں دائرہ تکمیل اور تفریح میں شمار کیا جاسکے۔ لیکن مطلق تکمیل یا تفریح نہیں کسی جاسکتی۔

مطلق تکمیل اور مطلق تفریح اسی حالت میں حاصل ہو سکتی ہے کہ جب ذہن کی تکمیل کجا ہو۔ اور ذہن کی تکمیل اسی وقت ہوگی جب انسان خود اپنی تین آپ تعلیم دے۔ ہم استادوں فاضلوں کاملوں سے بہت کچھ سیکھ سکتے ہیں۔ اور سیکھتے ہیں لیکن اس تعلیم و تعلم میں اضافی حصہ زیادہ ہوتا ہے۔ ہم بیشک کامل بھی ہو جاتے ہیں اور خود بھی استاد بن جاتے ہیں مگر اپنی تعلیم خود اپنی تکمیل ذاتی کے فائدوں سے نسبتاً محروم رہتے ہیں۔ علم بڑھتا جاتا ہے یا تصرف و اقصیت زیادہ ہوتا جاتا ہے۔ لیکن ذہنی ورزش ذہنی تکمیل روز بروز کم ہوتی جاتی ہے۔ اسی پر بس نہیں بلکہ اس خیال کو بھی ایک ناقص خیال اور فضول کوشش سمجھنے لگے ہیں۔

چونکہ ذہنی تکمیل دن بدن کم ہوتی جاتی ہے۔ اس واسطے مطلق تفریح بھی اڑ جاتی ہے۔ محض اضافی تفریح سے کام لیا جاتا ہے۔ جو بوجہ اپنی ناپائیداری اور اضافی ہونے کے محض ناقص اور تکلیف دہ ہے۔

اضافی حصہ ہمیں زیادہ تر اضافی باتوں کی طرف لیجا جاتا ہے۔ اور ذہنی حصہ ذہنی کمالات دکھاتا ہے۔ ایشیا یا ہندوستان اپنے ذہنی کمالات ذہنی تفرقات

ذہنی کیفیات کے واسطے عرصہ لمبے دراز سے مشہور اور ممتاز رہا ہے۔ اور اُسکی طبیعت میں یہ مذاق مودعہ ہے +

لیکن اب یہ مذاق پھیکا پڑتا جاتا ہے۔ اور لوگوں کی طبیعتیں اس طرف سے بی طرح ہٹ رہی ہیں۔ ہٹ ہی نہیں رہیں بلکہ اُسکی تکذیب کرتی ہیں۔ جس قدر تعلیم دی جاتی ہے وہ صرف ایک تقرّف واقفیت ہے۔ اصول تکمیل کی جانب مطلق توجہ نہیں کی جاتی۔ اور یہ سوچا ہی نہیں جاتا کہ مطلق تفریح کیا ہے اور اُسکی کیا ضرورت ہے +

ترقی تعلیم ضروری اور لازمی ہے۔ لیکن محض تقرّف واقفیت کے شوق میں ذہنی ترقیات کو چھوڑتے جانا غلات مصالحت ہے۔ ذہنی ترقیات نرمی روحانی مسائل اور شاغل میں ہی سہی سوتی نہیں ہیں بلکہ جسمانی حالتوں اور ضرورتوں میں بھی حافظ و ناصر۔

ہر ایک شخص کو اپنے آپ سے یہ سوالات کرنے کا حق حاصل ہے۔

۱۔ کیا ہم ذہنی تکمیل کر سکتے یا کر چکے یا کر رہے ہیں؟

ب۔ کیا ہمیں مطلق تفریح حاصل ہے؟

ج۔ کیا ہمیں ذہنی تکمیل کی ضرورت نہیں؟

د۔ کیا ہم محض اضافی تقرّفات سے ذہنی تکمیل کر سکتے ہیں؟

ھ۔ کیا ہمیں مطلق تقرّفات کی ضرورت ہے؟

و۔ ہماری غایت کیا ہے؟

۹۔ رسوم و اصلاح رسوم

یہ بحث تو ہو سکتی ہے کہ فلاں رسم اچھی ہے اور فلاں بُری۔ فلاں میں فائدہ ہے۔ اور فلاں میں نقصان۔ لیکن یہ بحث نہیں ہو سکتی کہ دنیا میں کوئی رسم ہی نہیں ہے یا نہیں ہونی چاہئے جب یہ کہا جاتا ہے۔ کہ کوئی رسم نہیں ہونی چاہئے۔ یا کوئی رسم نہیں ہو سکتی تو بحث ایک مغالطہ میں ڈالی جاتی ہے۔ یا اُن امور سے انکار کیا جاتا ہے۔ کہ جو دنیا یا انسانی جماعتوں میں پائے جاتے ہیں۔ اکثر حالات میں محض انکار یا محض اعتراض کی وجہ سے بحثیں طول پکڑ جاتی ہیں۔ اور مدعا فوت ہو جاتا ہے۔ جب ایک شخص یہ کہتا ہے۔ کہ کوئی رسم باقی نہیں رہنی چاہئے۔ یا دراصل کوئی رسم نہیں ہے۔ تو وہ ایک ایسی بحث چھیڑتا ہے۔ جو تقریباً دنیا کے سارے انسانی گروہوں کے خلاف ہوگی۔ اور وہ اُس کو اخیر تک ثابت نہیں کر سکیگا۔ البتہ یوں کہا جاسکتا ہے۔ کہ جس رسم کو بطور ایک رسم کے منایا جاتا ہے۔ وہ درحقیقت کوئی رسم نہیں ہے۔ یا یہ کہ اسے غلطی سے رسم کہا جاتا ہے۔ اگر ہم چاہیں کہ دنیا کے تمام دیگر اسباب اور اصل کی نفی کر کے ایک اور سبب یا ایک اور علت ثابت کریں۔ تو شاید بہت مشکل پڑے۔ محض نفی سے اثبات پر دلائل لانا اثبات کا عمدہ اور معقول طریقہ نہیں ہے۔

ایک اعلیٰ طاقت کا ادنیٰ طاقتوں کی نفی سے ثابت کرنا دراصل اعلیٰ طاقت کی نفی کرنا ہے۔ محض ذات ہی کی نفی نہیں بلکہ اُس کے علو اور احترام کی بھی۔ یہ معقول اور موقت بحث ہے کہ رسوم کی اصلاح کیجاوے لیکن یہ کہنا کہ رسم کوئی نہیں ہے یا نہیں ہونی چاہئے۔ ایک فضول بحث ہے۔ ہمیں مان لینا چاہئے۔ کہ کوئی ملک اور کوئی قوم اور کوئی گروہ رسوم سے خالی نہیں اور نہ خالی رہ سکتا ہے۔ اور نہ خالی رہنا چاہئے۔ اُن کلیات کو مان کر ہمیں اصلاح رسوم پر متوجہ ہونا چاہئے۔ اور یہی طریقہ ہے۔ جو ہمارے حق میں آئندہ کیلئے سودمند ہو سکتا ہے۔ میری رائے میں اگر کوئی شخص

یہ کوشش کرے کہ میرے گروہ یا میری جماعت میں کوئی رسم نہ رہے یا نہیں رہنی چاہئے۔ تو کہا جائیگا کہ اُس نے اب تک رسم یا رسوم کی فلسفی یا تاریخ کو سمجھا ہی نہیں اگر سمجھتا تو یہ نہ کہتا کہ دنیا کے طبقہ پر کوئی رسم نہیں رہنی چاہئے۔ یا رسوم کی ضرورت نہیں ہے۔ اسکے ساتھ ہی میں یہ بھی کہوں گا۔ کہ اُس نے اصول اصلاح کو بھی نہیں سمجھا ہے۔ جو لوگ اصلاح کی قلع و قمع کے معانی یا مفہوم میں تاویل کرتے ہیں وہ ایک سخت غلطی پر ہیں۔ اصلاح سے مراد قلع و قمع نہیں ہے۔ بلکہ بعض رسمی اجزاء یا افراد کا اخراج اور صحیح اجزاء اور مواد کا احفاظ۔

ہر مصلح کو اسی اصول کی پابندی کرنی چاہئے ہم یہ امر تسلیم کرتے ہیں تسلیم ہی نہیں بلکہ تصدیق بھی کہ ہمارے ملک کی رسمیں یا اکثر رسمیں قابل اصلاح ہیں لیکن یہ تسلیم نہیں کر سکتے کہ ہمارے ملک یا ہماری قوم میں کوئی رسم نہیں ہے یا نہیں ہونی چاہئے۔ جو شخص یہ کہتا ہے وہ واقعات سے انکار کرتا ہے۔ اور ضرورت سے اعراض۔ ہمارے ملک اور ہماری قوم میں میں ہیں اور انکی ضرورت ہے لیکن انکا بہت سا حصہ اصلاح طلب ہے۔

ایک واقعہ کے اصلاح طلب ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ نقص واقعہ یا نقص شے سے بھی انکار کیا جاوے اور اسکی ضرورت بالائے طاق۔

جو لوگ پڑائے رواجات اور رسوم کے حامی اور خواہاں ہیں یہیں اُن سے ہمدردی ہے اور ہم اُن کے ہم نوا ہو کر تصدیق کرتے ہیں کہ واقعی۔

(الف) ہم میں رواجات اور رسوم موجود ہیں۔

(ب) اُن میں سے بعض واجب التعظیم بھی ہیں۔

(ج) انکی ضرورت بھی ہے۔

(د) ہم سب رواجات اور رسوم کو یک لخت کیا کبھی بھی خیر باد نہیں کہہ سکتے۔

لیکن ہمیں اس سے بھی انکار نہیں۔ کہ اکثر رسوم قابل اصلاح یا قابل ترک ہیں۔ قبل اسکے کہ ہم اصلاح رسوم یا ترک رسوم کی بحث چھیڑیں۔ یہ دیکھنا چاہتے ہیں۔ کہ رسوم کی تاریخ

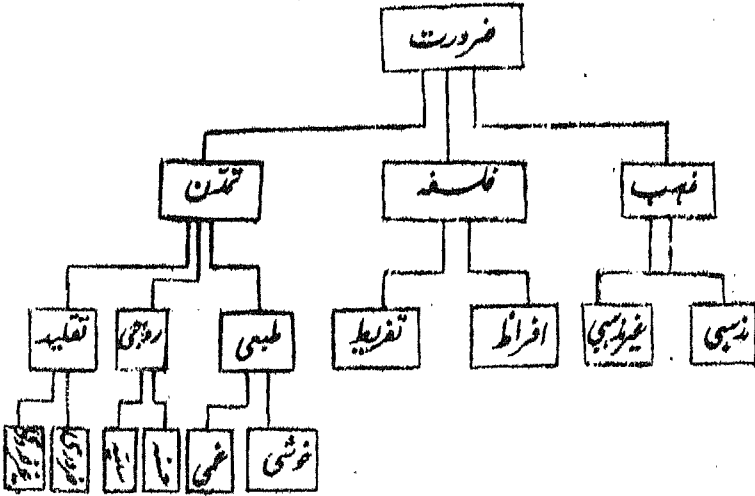
ادب فلسفہ کیا ہے۔

اگر ہم نے تاریخ رسوم ادب فلسفی رسوم صحیح طور پر بیان کر دی لو پھر ہماری بحث کا راستہ زیادہ تر صاف ہو جائے گا۔

(تاریخ رسوم)

لفظی معانی لفظ رسوم کے آئین یا نشان اور عادت کے ہیں۔ اور نشان کے معنوں میں زیادہ تر متعل ہے۔ قبل اسکے کہ ہم تاریخی واقعات سے بحث کریں۔ سہولیت بحث کیلئے رسوم کا شجرہ نسب لکھتے ہیں جس سے بادی النظر میں معلوم ہو جاوے گا کہ رسوم کا کس کس شلخ سے تعلق ہے۔ اور کس کس راہ سے اُن کا نفوذ ہوتا رہا ہے۔

شجرہ نسب رسوم



انسان کا پیدائشی خطہ خواہ کوئی ہی ہو۔ اور دنیا کی عمر خواہ کتنی ہی قرار دیا جاوے یہ امر ماننا پڑے گا کہ انسان ناں کے پیٹ سے ہی تین خواہشیں یا تین خائے ساتھ لائے ہیں۔

(۱) اعلیٰ طاقت یا اعلیٰ ہستی کا خیال۔

(۲) سطحی خیالات چھوڑ کر اندرونی حقایق کا خیال۔

(۳) سوئل اور تمدن کا خیال۔

خواہ ان ہر قسم کے خیالات کا طرز امتداد کسی ہی قسم کا ہو۔ لیکن جدوت یا وجود ان خیالات سے انکار نہیں ہو سکتا۔ پہلی شئی مذہب سے تعبیر کیا جاتی ہے۔ اور دوسری فلسفہ سے۔ تیسری تمدن کے نام سے موسوم ہے۔ ایمان تینوں کی اصل یا بنیخ ضرورت ہے۔ اب ہم یوں کہیں گے کہ انسان پیدائشی طور پر تین ضرورتیں ساتھ لاتا ہے۔ اور جب جامع خلقت مذہب تن کرتا ہے۔ تو یوم تولید سے لیکر اخیر عمر تک ان ثلاثہ ضروریات کا محتاج یا گرویدہ رہتا ہے +

انسان کی خلقت اُسے مجبور کرتی ہے۔ کہ ان ثلاثہ کیفیات سے اپنی زندگی آگے کرے اور اُن سے کام لے۔ ان ثلاثہ ضروریات یا خیالات کی اصل ایک ہے جس کو ہم نے پہلے خانہ شجرہ نسب میں لکھا ہے اس لحاظ سے یہ کہا جاویگا۔ کہ ضرورت نے انسان کو ان سب امور کی تحریر کیا ہے +

گو ہم نے شجرہ نسب میں مذہب اور فلسفہ نمبر اول و دوم پر تمدن نمبر سوم پر رکھ لیا ہے لیکن یہ تقدم و تاخر باعتبار تخیل کے ہے۔ عمل کے خیال سے تمدن اول ہے۔ اگر انسان ایک لایا تن تھا ہوتا اور دنیا میں کوئی اس کا ہم روی نہ ہوتا۔ تو شاید ہم تمدن کی شاخ اور فرع درج ہی نہ کرتے۔ انسان کو مدنی الطبع ہے۔ مگر یہ اس صورت میں ہے۔ کہ اور انسان بھی موجود ہیں۔ اگر مختلف افراد انسانی نہ ہوتے۔ تو ایک انسان کو کبھی مدنی الطبع نہ کہا جاتا۔ مدنی الطبع صرف اس واسطے کہا جاتا ہے۔ کہ ایک دوسرے کے میل جول سے یہ حالت پیدا ہوتی ہے۔ مذہب اور فلسفہ کے خیالات انسان کے دل و دماغ سے زیادہ تر تعلق رکھتے ہیں۔ لیکن تمدن کے خیالات عمل سے مربوط ہیں انسان اپنی ذات میں ہی مذہبی اور فلسفی ہو سکتا ہے۔ لیکن تمدن میں نہیں ہو سکتا۔ تمدن تب ہی کہا جاویگا۔ جب دوسرے انباء جنس سے تعلقات اور روابط موجود ہوں۔ انسان نے سب سے پہلے علمی طور تمدن کی طرف رجوع کیا ہے۔ جب دو انسانوں نے اپنے آپ میں مختلف الذات پایا۔ تو سب سے پہلی ضرورت انہیں یہ محسوس ہوئی کہ وہ

ایک دوسرے کیساتھ رہ کیونکر سکتے ہیں۔ اور کیونکر ایک دوسرے سے پیش آنا چاہئے۔

اس علمی ضرورت نے تبادلہ خیالات کے ذریعہ سے انسان کے سامنے مختلف علمی صورتیں پیش کیں اور ایک کے تعلقات کو دوسری کو جو احسن مربوط کیا۔ گو بد و خلقت میں ایسے تعلقات اور اسباب کم ہوں۔ لیکن ترقی نسل کیساتھ ساتھ ہی ان تعلقات میں بھی ترقی اور افزونی ہوتی گئی۔

نوٹ بہ اینچار سید کہ انسانی جماعتوں کو جماعتوں کی صورت میں ایسے تعلقات کیواسطے قواعد مرتب کرنے پڑے اور نہ رفتہ آنکی پابندی اور انکا تقیہ لازم آنا گیا۔ پہلی حالتوں میں تمدن کی حرف دو شاخوں میں اضافہ ہوا۔

خوشی اور غمی میں یہ دونوں شاخیں طبعی جذبات کا نتیجہ تھیں۔ اور ان سے گریز نہیں تھا۔ گو بغیر صورت تمدن کے بھی یہ دونوں خلاصے انسان کی طبیعت میں نمودار تھے۔ مگر سلسلہ تمدن نے ان جذبات کو خصوصیت سے اور بھی ترقی دی +

انسان طبعی طور پر چاہتا ہے۔ کہ اسے فرحت اور خوشی نصیب ہو۔ اور اس کے ساتھ ہی وہ یہ بھی چاہتا ہے۔ کہ خوشی کا اظہار کبھی کبھی ہوتا رہے۔ جیسے وہ ایک خوشی بذاتہ حاصل کر کے خوش ہوتا ہے۔ ویسے ہی وہ چاہتا ہے۔ کہ اور لوگ بھی اس کی خوشی میں شامل ہو کر اس کی فرحت مزید کا موجب ہوں۔

جس خوشی میں لوگ شامل نہ ہوں۔ یا کم سے کم لوگوں کو اس کا علم نہ ہو۔ وہ خوشی گو خوشی ہوئی ہے۔ مگر انسان کو اس سے قرار واقعی فرحت نہیں ہوتی۔ یہی وجہ ہے کہ انسان خوشی کیوقت طبعاً دوسروں کو اس میں شریک کرتا ہے۔ اور جو لوگ یا جو افراد اس کے خلاف ہوتے ہیں۔ ان سے کشیدہ رہتا ہے۔ اسی طرح غم کی صورت میں بھی اکثر اوقات چاہتا ہے۔ کہ اور لوگ بھی اس کی غمخواری کریں۔ اور اس کے شریک حال ہو کر اس کے ہمدرد اور خواہ ثابت ہوں۔ اگر غم کے وقت انسان دوسرے انسان کی ہمدردی نہ کرے اور ہر ایک انسان لا غرض اور لا تعلق ہی رہے

تو مصیبت زدہ انسان شاید ایک گھڑی بھی جی نہ سکے۔ ان دونوں جذبات کی حالت میں ایک انسان کا دوسرے انسانے جنس کی شرکت کا خواہشمند ہونا بھی ایک طبعی جذبہ اور طبعی خاصہ ہے *

ہم اگر دیگر لایعقل حیوانات کا باہمی طریق عمل نظر غور سے دیکھیں گے تو ہمیں کہنا پڑیگا کہ ہر ایک مخلوق میں یہ طبعی جذبات مودعہ ہیں۔

ٹیوٹر اور پرندوں کی ایک خاص جماعت یا خاص نسل میں سے جب کبھی کوئی طیر یا پرند ماؤف ہوتا ہے۔ تو دیگر تمام ٹیوٹر اور پرند اُس کے ساتھ ہمدردی اور مدد کرتے ہیں ایک کوٹے یا ایک چڑیا کے ماؤف ہونے سے کوٹوں کی کائیں کائیں چڑیوں کی جچیں جچیں ایک ہوشمند کے لئے ایک جبرت خیز نظارہ ہے جب دیگر حیوانات میں یہ خاصہ موجود ہے۔ تو کیا وجہ ہے کہ انسانوں میں نہ پایا جاتا۔

خوشی اور غمی ایک اثر یا ایک جذبہ ہے۔ ہر اثر یا جذبہ کیو اسطے ایک یا کوئی نہ کوئی طریق عمل ہونا چاہئے۔ انسان کی سرشت میں یہ بھی خاصہ ہے۔ کہ وہ ہر ایک شے کی ترتیب چاہتا ہے۔ اس خاصہ کے اقتضا سے خوشی اور غم کا بھی چند قواعد سے مربوط کرنا ضروری تھا۔ جب ایک انسان نے اپنے تئیں غمی اور خوشی میں کیا۔ اور دوسروں کو بھی اسی حالت میں پایا۔ تو ہر ایک خوشی اور غمی میں دوسروں کی شرکت کیو اسطے چند قواعد یا ضوابط مرتب کرنے پڑے۔ اور ان قواعد یا ضوابط کو ایک معمول بنایا گیا۔

ان قواعد یا ضوابط کی زیادہ تر ضرورت اس واسطے بھی ہوئی کہ سولے اسکے اور کوئی ایسا طریقہ نہ تھا۔ جس سے ایک دوسرے شخص کی خوشی یا غمی میں شرکت کی جاسکے۔ زید ایک کامیابی کیو اسطے خوش ہے اور وہ چاہتا ہے۔ کہ دوسرے بھی اُس کی خوشی میں شریک ہوں۔ یہ دوہی طرح سے ہو سکتا ہے۔ لفظاً۔ عملاً۔ اور ان دونوں طریقوں کے واسطے کسی ضابطہ کی ضرورت ہے۔ دونوں صورتوں میں جو ضابطہ مقرر کیا جاتا ہے۔ اسی کو غمی طور پر یا یہ عرف عام ایک نشان یا آئیں کہا جاتا ہے جس کو رفتہ رفتہ رسم کے نام سے موسوم کیا گیا۔ اگر یہ پوچھا جاوے کہ رسم کیا ہے۔

یا رسم کی تعریف کیا ہے۔ تو کہا جاوے گا۔

(الف) رسم خوشی اور غمی کے اظہار کے ایک خاص طریقے کا نام ہے۔
خواہ وہ بیعت تمدن ہو یا مذہب اور فلسفہ۔

(ب) ایسا طریقہ ہر ایک قوم یا گروہ میں یا تو اُسی حیثیت اور کیفیت سے پایا جاتا ہے۔ یا اُس میں فرق اور امتیاز ہوتا ہے۔

(ج) عموماً ہر ایک رسم کی علت خوشی یا غم ہے۔

(د) کوئی رسم ایسی نہیں جس میں خوشی و غم یا کسی قسم کا میلان طبعی نہ پایا جاتا ہو۔ چونکہ خوشی یا غم انسان کا ایک طبعی خاصہ ہے۔ اس واسطے ہر ملک اور ہر جماعت یا ہر گروہ انسانی میں باقتضای ان دونوں خاصیتوں کے متوجہ الکلیفیت یا متضاد الکلیفیت رسمیں پائی جاتی ہیں۔ کوئی سی قوم اور کوئی سافر قہ سے لو اُس میں ان دونوں خاصیتوں کے متعلق ضرور کوئی نہ کوئی آئین اور رسم ہوگی۔

اُن اقوام میں بھی جن کی تہذیب سکھالی اور سندی ہے۔ رسمیں پائی جاتی ہیں اور اُن اقوام میں بھی اُن کا ذخیرہ موجود ہے۔ جنہیں وحشی اور غیر تہذیب کہتے ہیں۔ پڑھی لکھی نسلوں اور قوموں میں بھی یہ خیالات ہیں۔ اور اُن پر پڑھ قوموں میں بھی اُس کے نشانات موجود ہیں۔ گو اُن دونوں کے طریق عمل یا کیفیات میں گو نہ امتیاز ہو مگر خالی کوئی نہیں۔

طبعی طور پر باقتضای خوشی اور غمی کے رسوم بالکل سادہ اور معمولی طریق ہو سکتی ہیں آئین کو کوئی بناوٹ ہوتی ہو اور نہ کوئی افراط تفریط۔ ان کے لئے نہ کسی اصلاح کی ضرورت ہو اور نہ ہی کسی ترمیم کی مقیاس یا معیار ایسی رسوم کا یہ ہے۔ کہ اُن کے عمل سے عامل یا فاعل پر کوئی سختی یا نارنجی پڑتا اور نہ ہی دوسروں پر اُس کا بُرا یا اچھا اثر ہوتا ہے۔ بلکہ اُن کے پورا کرنے سے انسان کے دل میں ایک سچی خوشی اور فرحت پیدا ہوتی ہے۔ اور غم کی صورت میں صرف غم کا ہی اثر ہوتا ہے۔ اُن عوارض سے سابقہ نہیں پڑتا جو بجائے خود غم آور ہیں۔ جو رسمیں اپنی اصلیت اور حقیقت

سے دور جا پڑی ہیں۔ وہ غمی اور خوشی دونوں میں ایک مزید بار ہوتی ہیں۔ اُن کے پورا کرنے یا عمل میں لانے سے عالمین کو ایک تکلیف محسوس ہوتی ہے۔ اور اختتام کے بعد وہ خود ہی کہنے لگ جاتے ہیں۔ اگر ایسا نہ کرتے تو اس قدر تکلیف کیوں اٹھانی پڑتی یہ کیوں کہا جاتا ہے۔ اس واسطے کہ اُن رسموں میں ایسے زاید امور شامل کئے گئے تھے۔ جو بذاتہ مزیل خوشی یا غم افزا تھے۔ اگر انہیں شامل نہ کیا جاتا تو آخر پر یہ نہ کہنا پڑتا کہ کیوں ایسا کیا گیا۔ اور کیوں پہلے سوچ نہیں لیا گیا۔

عجب افسانہ دارم دریغاً

بہ خواب سدا بل محفل با کہ گویم

ہم نے یہ تسلیم کر لیا ہے کہ ہر رسم اور ہر آئین کی بنیاد کوئی نہ کوئی غم یا خوشی ہوتی ہے یا یوں کہہ لو کہ کوئی رسم یا کوئی آئین غم اور خوشی سے خالی نہیں ہوتی۔ اور یہ بھی ہم نے مان لیا ہے کہ ہر رسم یا ہر آئین کا محرک یا محرک مذہب۔ فلسفہ یا تمدن ہوتا ہے۔ اور اُن سب کی محرک ضرورت ہے۔

جو رسم یا جو آئین ہوگی ان ہر رسم صورتوں اور شعبہ سے باہر یا غیر ہوگی اور ان ہر رسم صورت یا شعبہ کی بنیاد ہے انسان کی اندرونی تحریک یا جذب۔ جسے دوسرے الفاظ میں طبیعت یا طبعی خاصہ کہا جاتا ہے۔

یہ امر بھی تسلیم کیا گیا ہے کہ کوئی قوم یا کوئی گروہ کوئی فرقہ یا رسوم سے خالی نہیں ہر ایک گروہ اور ہر ایک جماعت میں کم و بیش رسوم پائی جاتی ہیں خواہ انہیں رسوم مذہبی کہہ لو خواہ حکیمانہ خواہ تمدنی خواہ ہر ایک قسم کا انتخابی مجموعہ۔

ہم نے یہ بھی تسلیم کیا ہے کہ جب ہم ٹھیک انداز اور ٹھیک پیمانے سے رسوم عمل میں لاتے ہیں تو کوئی بُرائی اور کوئی قباحت پیدا نہیں ہوتی۔ خوش بھی ہوتے ہیں۔ غم بھی اُٹھاتے ہیں اور اس حالت میں ایسی رسوم پر کوئی اعتراض بھی نہیں ہوتا اور نہ ہی بچا لانے والوں پر کوئی مزید بار پڑتا ہے اور نہ ہی آخر پر یہ کہنا پڑتا ہے کہ ہم نے ایسا کیوں کیا اور اُس کی کیا ضرورت تھی۔ اور نہ ہی دوسروں کی طرف

سے اُن پر کوئی اعتراض کیا جاتا ہے *
 اب ہم یہ بحث کرنیکے قابل ہو گئے ہیں کہ
 الف۔ رسوم کیوں تلخ اور بار مزید ہو جاتی ہیں؟
 ب۔ کیوں اُن کی بجا آوری اور تکمیل سے اُلٹی بد مزگی ہوتی ہے۔
 ج۔ کیوں اُن کے ترک کرنے اور چھوڑنے کا زمانہ آ جاتا ہے اور کیوں خاص
 نگاہوں میں اُن میں ترمیم کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔
 د۔ اور کیوں اکثر اشخاص باوجود نقصان کے بھی ترک کرنے سے اعراض کرتے
 اور گرڑھتے ہیں۔ اور کیوں اُن کی تائید میں دلائل لاتے ہیں۔
 قبل اس کے کہ ہم ان سب امور کے متعلق نمبر وار بحث کریں یہ جملنا چاہتے
 ہیں کہ ہر ملک اور ہر قوم یا ہر گروہ کی رسوم میں ہمیشہ بوجہ تبادُلہ خیالات کے گڑبڑ
 مچ جاتی ہے۔ اور ان کی وہ حالت نہیں رہتی۔ جو ابتدا میں تھی یا تو اُن میں گو نہ
 اصلاح ہو جاتی ہے اور یا بہت سے زائد امور شامل ہو کر انہیں اپنی حقیقت سے
 گرا دیتے ہیں۔

جن قوموں اور جن گروہوں میں تبادُلہ خیالات لگاتار شروع رہتا ہے اُن
 کی رسمیں اکثر حالات میں یا تو بالکل بدل جاتی ہیں۔ اور یا اُن میں ایک جہت خیر
 ترمیم یا تبدیلی ہو جاتی ہے۔ تبادُلہ خیالات عموماً مندرجہ ذیل صورتوں میں قوموں
 پر اثر کرتا ہے۔

- ۱۔ بذریعہ سیاحت۔
- ۲۔ بذریعہ تجارت۔
- ۳۔ بذریعہ فتوحات۔
- ۴۔ بذریعہ رشتہ داری۔
- ۵۔ بذریعہ علوم و فنون متداولہ۔
- ۶۔ بذریعہ اخبار و اردو۔
- ۷۔ بذریعہ توحّد مذہب۔
- ۸۔ بذریعہ توحّد اغراض۔
- ۹۔ بوجہ ضروریات پیش آمدہ۔
- ۱۰۔ بوجہ ندرت و خوبئے رسوم۔
- ۱۱۔ بوجہ تعمیر و افادہ رسوم۔
- ۱۲۔ بحیال جدّت۔

۱۳۔ بہ خیال تقلید۔

تبادلہ خیالات خواہ کسی قسم سے ہو ایک زبردست طاقت ہے۔ جس طرح
تقدیر روکنے سے نہیں رکتی۔ اسی طرح تبادلہ خیالات کا عمل بھی رکنے سے نہیں
رکتا ہے لوگ اسی فکر اور اسی تردد میں رہتے ہیں کہ تبادلہ خیالات کا عمل خدا نخواستہ
ظہور پذیر نہ ہو لیکن وہ ہو ہی جاتا ہے۔ اکثر قوموں نے کوشش کی کہ اس آسیب
سے محفوظ رہیں۔ مگر کوئی پیش نہ کئی۔ جو لوگ اس سے بچنے کی سعی میں تھے جب غور کر کے
دیکھا تو خود ہی اُس میں آلودہ تھے جب مسلمانوں کی قسمت انہیں سرزمین ہندوستان
میں کشاں کشاں لے آئی تو انہیں کیا خبر تھی کہ ہندوستان کی آب و ہوا پر کیا اثر کریگی۔
ہندوستان میں قدم رکھتے ہی انہوں نے سوچ لیا ہو گا کہ وہ ہندوستان کے
لوگوں سے اخیر تک الگ تہلگ رہیں گے۔ اسی طرح اہل ہندو کب جانتے تھے
کہ وہ بھی مسلمانوں کے رنگ میں کچھ نہ کچھ رنگے جائیں گے۔ ابن بطوطہ اپنے سفر نامہ
میں ایک موقع پر لکھتا ہے۔ کہ ہندوستان میں مسلمانی اور ہندو والی عورتوں
میں بابر الامتیاز یہ بھی ہے کہ ہندو عورتوں میں زیورات کا رواج ہے اور مسلمانی
مستورات میں سے کوئی عورت بھی زیور نہیں پہنتی +

ابن بطوطہ کو کیا خبر تھی کہ کسی روز مسلمانی عورتوں میں زیور کا رواج ہندو
عورتوں سے بھی بدرجہا بڑھ چڑھ کر ہو گا۔ اور یہ رسم زیور ان کے گلے کا ہمارا اس
شد و تہ سے ہو جائیگی کہ اتارے بھی نہ اترے۔

بدل گفتم کنم پرواز چوں صبا در اینم چو دیدم دام بدوشش بیدن فت از باوم
اب مسلمانی عورتیں اور مرد زیور پر اس قدر مفتون اور کیجھتے ہیں کہ خدا کی پناہ۔
معصوم بچے روز مرتے اور مارے جاتے ہیں۔ اور مائیں سینہ پر پتھر دھر کے بچان
تلخ روتی ہیں لیکن کیا مجال کہ اس رسم شیریں کو کوئی باز آئے۔ یا لغت کرے۔

گا ہے ز شعل عشق فراغم نہ بودہ است

یا مالکہ دم از غم ادیا کر لیتم +

ہندوؤں نے تو مسلمانوں سے جو کچھ لیا بہت ہی کم لیا اور یہی لیا کہ جس میں کچھ فائدہ بھی دیکھا۔ لیکن مسلمانوں نے اہل ہندو سے جو رسم لی اور جو آئین پسند کی وہی جس میں سولے تباہ خیال اور اندہی تقلید کے اور کچھ بھی نہ تھا۔

تبادلہ خیالات خواہ کسی پنج اور کسی طریق سے ہو ایک موج ہے جو روکنے سے نہیں رکتی اور نہ ٹھننے سے تھمتی ہے۔ ہاں یہ رک بھی سکتی ہے۔ مگر اُن عارضی اسباب اور وسائل سے نہیں جو بذاتہ بوجہ سے اور کمزور ہیں۔ اُن وسائل سے جو زور آور مستقل ہیں تجربہ نے ثابت کر دیا ہے کہ دنیا میں دو ہی ایسی طاقتیں ہیں جو ان حملوں کو روک سکتی ہیں +

الف۔ مذہب یا قانون مذہب۔

ب۔ قومیت یا قانون قومیت۔

حکومتی یا ملکی قوانین رسوم میں وٹاں تک ہی دست اندازی کرتے ہیں۔ جو حکومت کے مناسب حال ہوتی ہے۔ اور جس میں موٹی موٹی اخلاقی باتیں اور اصول۔ ایسے جانتے ہیں۔ اس سے آگے بڑھنا گزری نہیں۔ سو سائٹی کے قوانین ہی دست انداز ہونے لگتے ہیں۔ مگر چونکہ اُن کا دائرہ کبھی کبھی محدود اور تنگ ہوتا ہے۔ اس واسطے انکا دخل ہی محدود ہی رہتا ہے +

مذہب اور قومیت ہی وہ ایسی جاہز اور جامع طاقتیں ہیں جن میں ایک وسیع طاقت اور مستقل اثر ہے۔ تبادلہ خیالات کا معیار خوبی اور حسن وقوع ہے۔ دو طاقتیں ہیں۔ اور انہی پر اُن کے ترک یا قبول کرنیکا مدار ہے۔ جو قومیں اور جو گروہ ان دونوں صورتوں سے کام لیتے ہیں اور یہ معیار رکھتے ہیں وہ تبادلہ خیالات کے بڑے اثر سے محفوظ رہتے ہیں۔ اور جنہیں اس طرف توجہ نہیں اُن کا خدا حافظ +

دیکھیں اس وقت جس قدر گروہ یا قومیں پائی جاتی ہیں وہ مندرجہ ذیل حالتوں سے خالی نہیں ہیں +

الف۔ ایک ایسے مذہب کی تابع جو قوانین مذہب اور قوانین قومیت کا تابع

یا موید ہے *

ب۔ ایک ایسے مذہب کے تابع جو محض قوانین مذہبی کا جامع ہے۔ اور کچھ کچھ قوانین قومیت اُس سے جدا گانہ ہیں اور کچھ مشترک۔

ج۔ ایک ایسی قومیت کی تابع جو قوانین مذہبی یا مذہب سے بالکل رفاہ ہے۔ اور مذہب کو اُس میں کوئی دخل اور کوئی دست اندازی نہیں *

شق پہ میں اہل ہندو اور شق ج میں عیسائی داخل ہیں۔ اہل ہندو میں مذہب بھی ہے۔ اور قومیت بھی ہے۔ قومیت کے بعض مسائل مذہب میں شامل ہیں اور بعض مذہبی دائروں سے جدا بلکہ محض احاطہ قومیت میں ہی محیط ہیں *

عیسائی جماعت کا مذہب قومیت سے بالکل الگ ہے۔ مذہبی مسائل۔ مسائل قومیت سے کچھ ہی نسبت نہیں رکھتے۔ انجیل اُسی حد تک عیسائیوں کے لئے واجب التعمیل ہے جہاں تک وہ روحانیت سے تعلق ہے۔ روحانیات سے باہر جا ہی نہیں سکتی۔ اس سے آگے اُن کے قومی قوانین کے حدود آ جاتے ہیں *

پہلی شق میں ہم مسلمان داخل ہیں۔ اگر ہم غلطی نہیں کرتے تو کمنا ہی پڑیگا کہ ساری دنیا میں مسلمان ہی ایک ایسی جماعت ہے جس کے مذہبی قوانین قوانین قومیت اور قوا عدو سوسائٹی کو بھی شامل ہیں۔ اور قوموں نے پہلے دنیا قائم کی اور پھر مذہب کی بنیاد رکھی۔ مسلمانوں نے پہلے مذہب لیا اور پھر دنیا کی طرف گئے *

یہ کہا جاسکتا ہے کہ مسلمانوں کی نہ تو کوئی قوم ہے نہ کوئی خاص وطن۔ قوم اور وطن کے اعتبار سے وہ ہندی بھی ہیں۔ عربی بھی۔ شامی بھی۔ یورپین بھی۔ روسی بھی۔ مصری بھی۔ حبشی بھی۔ لیکن مذہب کے لحاظ سے صرف مسلمان ہیں اسلام نے یہ سکھایا ہے کہ ”کُلُّ مُؤْمِنٍ اَخٌ“ یہ نہیں کہا ہے کہ ”کُلُّ سَیِّدٍ اَخٌ“ کُلُّ اَخٍ اَخٌ۔ کُلُّ قَرَشِیٍّ اَخٌ“ یا ”کُلُّ مُعَلٍّ اَخٌ“ کُلُّ شَلِیْحٍ اَخٌ“ کُلُّ خَاجِرٍ اَخٌ“۔ مسلمان جس جس خط میں رہتے ہیں وہی اُن کا وطن ہے۔ اور مسلمان اُن کی قوم ہے۔ لفظ مسلمان سب اقوام اور سب لٹا خوں کو حاوی اور محیط ہے *

مسلمانوں میں اس وقت جو صورتیں تبادلہ خیالات سے پائی جاتی ہیں یا جنہیں وہ اس وقت عامل یا کار بند نہیں اور جن کا احاطہ یاد اکرہ و وسعت ہم اس وقت صرف ہندوستان ہی کو قرار دینگے وہ اگر کسی صورت نظر ثانی کے قابل ہیں اور ان کی ترمیم ضروری سمجھی گئی ہے تو ہمیں یہ فیصلہ کرنا چاہئے کہ ایسی ترمیم کس اصول کے مطابق ہونا ضروری ہے۔

ہم نے دو ہی صورتیں بیان کی ہیں۔ مذہب اور قومیت
مسلمانوں میں قومیت تو بذاتہ کوئی شے نہیں مذہب ہی ایک ایسی طاقت ہے جو قومیت کو بھی شامل ہے یا یوں کہہ لیجئے کہ مذہب میں قومیت ہی شامل ہے یا قومیت مذہب میں مل جل گئی ہے۔ اس حالت میں رسوم کی نظر ثانی یا تنقید کے لئے ہمیں مذہب یا مذہبی قوانین پر ہی ہر دسہ کرنا پڑے گا اور اس کے ساتھ ہی قومیت کے قوانین بھی آجائیں گے۔ جہاں تک کہ وہ مسلمانوں میں پائے جاتے ہیں۔

ہمیں یاد ہے کہ فروعات اور اجتماعات میں مسائل ہیں مسلمان فرقوں کے اندر اختلافات ہیں۔ لیکن رسوم کی تنقید اور نظر ثانی کے واسطے ہیں ان فروعی اختلافات سے کوئی خوف نہیں کرنا چاہئے۔ رسوم کے متعلق جس قدر قوانین مذہبی تدوین میں ان میں اختلاف نہیں ہے۔ اگر کچھ اختلاف ہے بھی تو وہ ہمارا خارج نہیں ہے۔ مسلمان مذہب میں اصولاً رسوم کی تعریف کر کے ان کی وسعت بیان کی گئی ہے اور مسلمان فرقوں میں ان رسمی اصولوں کی پابندی سے علی قواعد کا اظہار کیا گیا ہے جو ہمیں اور جو دستوراً اصولاً جائز ہے سکتے ہیں مختلف فرقوں میں بھی عموماً ان سے تجاوز نہیں کیا گیا ہے۔ اور یہ ایک عجیب حکمت الہی ہے کہ باوجود انواع و اقسام کے اختلافات فروعی کے ہر ایک فرقہ اسلام میں رسوم کی باہت نہایت مماثلت کی ہے۔ ہمارے الفاظ میں کہہ سکتے ہیں کہ اگر فرقہ قدرتی رہے مانتے ان اصلی رسومات سے متعلق نہ کرے تو کوئی وقت نہ ہی باقی نہیں رہتی۔ حافی مسائل اور عباداتی مسائل ہیں

گو اختلافات کثیرہ اور تباہین کلید ہو مگر رسوم کی تحدید اور تعریف میں ایسا اختلاف نہیں۔
عنی اور خوشی کی رسموں میں جو ایک فرقہ نے بیان کیا ہے وہی دوسرے فرقہ والا
بیان کرتا ہے *

پیادہ۔ شادی منگنی وغیرہ رسوم میں جو دستور ایک فرقہ میں شرعی طور پر رسوم
میں وہی دوسرے فرقہ میں مرسوم ہیں ہر ایک رسم کے بجالانے میں اصول کے
اعتبار سے جو قاعدہ شرعی رکھا گیا ہے اور جو حد قائم کی گئی ہے وہی ہر ایک فرقہ میں
مسئلہ ہے جو معیار ایک فرقہ کا ہے وہی دوسرے فرقہ کا ہے صرف ہندوستان
کی چار دیواری میں ہی یہ حال نہیں بلکہ دیگر اقطاع اسلام میں بھی معمول اور یہی مرسوم
ہے اور کل اقطاع اسلام کے شرعی رسوم کو احاطہ تحریر میں لاکر دیکھا جاوے تو شاید
فیصدی دس ہی اختلاف نہ نکلتے گا *

اگر اس کی وجہ دریافت کرو تو سوائے اس کے اور کیا ہو سکتی ہے کہ مذہب اسلام
نے رسوم کے اصول ایک ہی پہلے پر رکھے ہیں۔ اور ان میں عموماً انہی اغراض
اور انہی ضروریات کا زیادہ تر خیال کیا گیا ہے۔ جو اصول کفایت شعاری اور تہذیب
اور انگسار کے مطابق ہیں چونکہ ایک ہی اصول کی پابندی سے رسوم کا اقتدا
کیا گیا ہے۔ باوجود اختلاف مسائل روحانیت کے رسوم میں چنداں اختلاف نہیں
ہے۔ سوائے اُس اختلاف کے جو تبادُلہ خیالات اور کورانہ تقلید سے حاصل اور
لرچ ہو گیا ہے اور جس کا اُس ضابطہ رسوم میں کوئی پتہ نہیں ملتا ہے۔ جو اسلام نے
مسلمانوں کے لئے مقرر کیا تھا یہ ہم بھر بتا سکتے ہیں کہ اس انقلاب عظیم کا اصل
موجب کیا ہے۔

سخن عشق سراپا مزہ باشد ہمسہ درو
بیش و کم اندک و بسیار شنیدن دُرُو

ہم نے اوپر کی سطروں میں یہ بحث چھیڑی تھی کہ :-

۱۔ رسوم کیوں تلخ اور بزمزد ہو جاتی ہیں۔

ب۔ کیوں اُن کی بجا آوری اور تکمیل سے اُلٹی دہنگی پیدا ہوتی ہے ؟

ج۔ کیوں اُن کے ترک کرنے اور چھوڑنے کا ارادہ آجاتا۔

د۔ کیوں اکثر اٹھا خاص باوجود نقصان کے بھی ترک کر دینے سے اجتناب کرتے اور
 کہتے ہیں۔ اور کیوں اُن کی تائید میں دلائل لاتے ہیں +

ہم نے اس مضمون کے شروع میں بیان کیا ہے کہ ہمارے رواجات اور رسوم کی بنیاد عادت خوشی یا غم ہے۔ ہماری کوئی رسم اور کوئی رواج ان دو عادتوں سے باہر یا ان میں سے کسی ایک سے نہیں ہے۔ یہ جہاں بات ہے کہ خوشی یا غم کے مفہوم میں آٹا پستا ہو کر کوئی رسم یا رواج نہیں ہے۔ محض فضول ثابت ہوا یا طور ایک اور وجہ کے تحت لایا جاتا ہو لیکن یہ مسلم ہے کہ ہر رسم اور ہر رواج کے اندر کوئی غم یا خوشی کا عنصر ہے۔ جو کہ وہ خوشی یا غم مذہب کی تحریک ہے۔ غم مذہب کی تحریک ہے۔ غم مذہب کی تحریک ہے۔ غم مذہب کی تحریک ہے۔

[illegible]

انگلیخت سے تینوں قسم کی تحریکات۔ محل من الزنا پیدا ہوں لیکن اُن زیادہ
کامل جانا اور حاشی کا پایا جانا بعد از قیاس نہیں۔ ہر مذہب اور ہر تمدن اور ہر فلسفہ میں
نہ زیادہ اور حاشی کی ہستی ہی موجود ہے۔

چونکہ خیالات کی مقراض کثرت میں تیز واقع ہوئی ہے۔ اس واسطے ہر زمانہ
اور ہر صدی میں ان تینوں شعبوں میں قطع برید ہو کر بہت سی ایسی باتیں یا ایسے اصول
بھی مل جاتے ہیں کہ اصلیت پر غیر اصلیت کا غلبہ نظر آتا ہے مذہب کی سطح زیادہ
ترصاف رکھی جاتی ہے۔ لیکن یہ کہا ہی جاوے گا کہ اس سطح پر بہت سے زائد طے
ایسے لگا دے گئے ہیں کہ اُن کی وجہ سے حقیقت الامر میں بھی شک ہونے لگا ہے۔
علیٰ ہذا القیاس تمدن اور فلسفہ بھی اس دست برد سے نہیں بچا ہے لوگ ہمیشہ چاہتے
ہیں کہ اُن کے خیالات کا ملمع بھی چڑھتا ہے۔

تکبیل اور ترمیم یا اصلاح ایک اصل ہے اور محض حاشی چڑھانا ایک اور
صورت۔ کوئی رسم یا کوئی رواج یا کوئی مسئلہ اصلاح سے یا ترمیم اور تکبیل کی وجہ سے
دوہرا سنانی اغراض مفیدہ نہیں ہوتا۔ بلکہ صرف اس وجہ سے کہ ناسودمند خیالات اور
غیر مفیدہ حاشی سے اُس کی تزئین کی جاتی ہے۔

رسوم صرف اس واسطے بارزید اور تلخ ہو جاتی ہیں کہ اُنہیں اپنی اصلی حالت پر
نہیں رہنے دیا جاتا جس طریق اور جس اصول پر اصول ٹلا شہ متذکرہ بالا اُن کی تعمیل اور
ترتیب چاہتے ہیں اُن سے مخالف اور سنانی عمل کیا جاتا ہے۔ علم مذہب تمدن اور
فلسفہ جن راہوں سے لے جاتا اور جن طریقوں کی تعلیم دیتا ہے وہ چھوڑ کر اور زواید کی
تلاش کی جاتی ہے۔ اگر اصلیت پر یہ عمل میں آتی رہیں۔ تو کوئی تلخی یا بارزید نہ پڑے۔
مذہب اور تمدن یا فلسفہ نے برعل کیو اسطے تجربہ اور تحقیقات کے ذریعہ سے ایک
پیمانہ مقرر کر رکھا ہے۔ اُس پیمانے سے گزر جانا موجب تکلیف ہے۔ اگر کوئی رسم یا کوئی
معلق تلخ اور بارزید ہے تو چھوڑ کر اُس کی حقیقت اور اصلیت میں کچھ فرق آگیا
ہے۔ جہاں ہے۔ نکال ہے اور جس نے اس کی تعلیم کی ہے اُس سے مقابلہ کر کے دیکھو

جو کمی بیشی آگئی ہے اُس کی درستگی کرو پھر وہ تلخ اور بار مزید نہیں رہیگا۔
 صرف اس واسطے بد مزگی اور کلفت پیدا ہوتی ہے کہ وہ اپنی اصلیت حقیقت
 سے بہت دور ہٹ گئی ہیں جب کوئی وہ اپنی ترکیب میں باعتبار طریقہ و اساسی پوری
 نہ اُتر سکے تو ضرور ہے کہ اُس میں وہ طاقت یا وہ اثر نہ رہے جو مرتبہ نفع کا مقصود تھا۔
 تمدن اور مذہب تمہیں سکھاتا ہے کہ جب کسی کی تم میں سے شادی بیاہ ہو تو تم
 ایک جدید معاہدہ کی خاطر چند لوگوں یا واقفوں اور آشنائوں کی مدد یا حمایت سے
 اُس معاہدہ کی تکمیل کرو تاکہ وہ لوگ تمہارے اس معاہدہ پر گواہ اور شاہد ہوں چونکہ
 تم میں ایک نئے معاہدے کی بنیاد پڑتی ہے۔ اور تم ایک ممبر خاندان کے واسطے
 دوسرے خاندان کی شرکت سے ایک نیا خاندان بنائیں تو نیز میں مصروف ہو اس واسطے
 اُس کی یادگار میں اُس حد تک خرچ کرو جو اس شرکت اور اُس اتحاد کی واسطے ضروری
 ہو اور جس کے نہ ہونے کی صورت میں وہ معاہدہ ایک غمی کا معاہدہ سمجھا جاوے یا یہ کہ
 معاہدہ یا مشغلہ غم سے تمیز کرینے کے لئے خصوصیت سے جماعت مدعو کی خاطر مدارات میں حصہ
 لیا جاوے۔ ضرورت سے بڑھکر اگر حصہ لیا جاوے تو وہ خاطر داری یا مدارات میں پڑتا ہے
 کلفت ثابت ہوگی جہاں کی خاطر ضروری ہے اور لازمی ہے کہ سب مفقود گئے کھانا
 دیا جاوے لیکن اُس کے واسطے ایک وقت کے کھانے میں سن پھر گوشت اور مین
 سیر و غن و ترخان پر جمع کر دینا خود غریب مہمان کی شامت لانا ہے۔ بد مزگی اس وقت
 تک نہیں پیدا ہو سکتی جب تک معاملہ اعتدال پر ہے جہاں افراط اور فراط اور در و درون
 ہوا و ہوا شامت آگئی۔ اور معاملہ بگڑ گیا۔ جن رسوم کی شکایت کی جاتی اور جہیں بر باد
 ملے شادی کے معاہدہ کیواسطہ جماعت مدعو کی جاتی ہے اگر ان کی معمولی خاطر مدارات ہی نہ کی تو یہی تمدن
 کے منافی ہوگا اکل و شرب ہی تمدن اور معاشرت میں داخل ہے اور ایک جزو لاینفک ہر جہاں نوازی اُس حد تک جہاں
 اور زبان و دل و فحش نہیں لازمی و تیرہ ہے۔ لیکن اگر اس سے معاملہ بڑھ جاوے تو دونوں کے حق میں بلائی ہے ورنہ اگر کھانا
 کھانا ایک زبان و دلتا شرب اور تماشا کر لئے تو اُس کا نتیجہ خود مہمان کے حق میں کیا ہوگا۔ وہ بھی اس عرض سے
 پر عبور ہوگا۔ اور اخیر پر دونوں کے حق میں جو نفع کا وہ اظہار میں الشمس ہے۔ ۱۲۔ منہ

گزارہ نہیں۔ لیکن اس میں بھی جب انسان حد سے باہر نکل جاتا ہے تو ایک تکلیف میں ہی گھر جاتا ہے۔ لباس اور زیور اُس حد تک معزوں اور سود مند ہے کہ جب تک وہ سادہ اور ضرورت کے مطابق ہو۔ سادہ اور ضرورت کے مطابق اُس حد تک ہے کہ جس سے ہر درجے کے موافق کام چل جاوے جو اس تعریف میں نہیں آسکتا وہ گویا خارج از بحث ہے +

ہر درجہ ایک حیثیت اور ایک پیمانہ رکھتا ہے۔ اگر اُس کے موافق اُسے رکھا جاوے تو حد اعتدال میں رہتا ہے اور اگر اُس کی پابندی نہ کی جاوے تو حد اعتدال سے نکل جاتا ہے۔ اگر کوئی امیر کھیل زیب بدن کر کے امارت گاہ میں آوے جاوے تو یہ اُس کی واسطے ایک سبکی اور اعتدال شکنی ہے اور اگر ایک گداگر باوجود گداگر یا مزدوری پیشہ ہونے کے بھی امیری لباس پہنے تو یہ اُس کی واسطے ایک وبال جان ہے۔ جو رسم اور چال تکلیف دہ ہے وہ بدتر کی پیدا کرتی ہے اور جو رسم یا چوچال بدترگی کی حامی ہے۔ وہ رسم یا تو سرے سے ہی خلاف حقیقت ہے اور یا اُس میں کوئی مخالطہ اور کوئی ناجائز آمیزش ہے۔ جس طرح جامع مانع طور پر تو نہیں لیکن بقیاس غالب گناہ کی شناخت کا جزو اعظم یہ جملہ یا یہ مقولہ ہو کر رہے۔

”کوئی دیکھ نہ لے یا وہ کسی کو معلوم نہ ہو جاوے“

اسی طرح رسوم کی تیقح اور تحقیق کا اس جملہ یا کلمہ پر مدار ہے کہ وہ تکلیف دہ نہ ہو۔

تبادلہ خیالات یا اندرونی تکلیفات یا بدترگیوں اور عملی تیقحات سے جب کسی قوم کی رسوم پر روشنی پڑتی ہے اور لوگ باوجود عمل میں لانے کے بھی تکلیف اور بدترگی میں گھر جاتے ہیں تو ظاہر میں ایک گھبراہٹ اور خیالات میں ایک تموج پیدا ہونے لگتا ہے۔ نتائج کی باعتبار سوسومندی و ماسودمندی کے چنانچہ اور چہان بین کی جاتی ہے۔ دوسروں کے حالات سے اپنے حالات پر روشنی ڈالی جاتی ہے اس تک و دو میں معلوم ہونے لگتا ہے کہ حقیقت الامر

ملکہ جانتک بزرگسال اور میرا تجربہ ہی ہندوستانی تو محل دلاؤ اور میں سوامی معروہ و چناراجو مہاراجو یا لکھنؤ اور بوندریائوں کے لباس میں اس قدر فرق نہیں تھا کہ جسکی اصلاح اور ترمیم کی خاص ضرورت پڑتی۔ لیکن خلاف ناز و سادہ کے اب ہر ایک دل اور ہر ایک باغ میں فیشن کا جونا نذر کر رہا ہے۔ فیشن ایک ہلاکی طرح ہر نوجوان اور ضعیف کے سر پر سوار ہوا ہے اور اس کی رفتار دن بدن بڑھ رہی ہے شاید کوئی ایسا زمانہ بھی آجاوے کہ زیورات مستورات کو زیادہ اُس کا صرف شمار میں آئے لگے۔ ۱۲۔

سے لوگ دور چاہتے ہیں۔ انسان اگر چہ کیسا ہی باحوصلہ اور ہر قسم صفت ہو آخر کبھی نہ کبھی اپنی حالت پر نظر ثانی ضرور کرتا ہے۔ خواہ وہ نظر ثانی موت، بیماری، غیر موت، چور ڈاکو بھی اپنے اعمال کا محاسبہ کرتا ہے اور ایک فضول خرچ اور بے بھی کبھی نہ کبھی ضرور اپنا جائزہ لیتا ہے۔ خوشیاں کسے دیتی ہیں کہ ان کا انجام ٹھیک نہیں ہوتا اور غم کی باتیں منہ سے بولتی ہیں کہ وہ بربق نہ تھیں۔ اور ان کی نہیں ایک اور ملک غم پوشیدہ تھا۔

اگر وہ کی نظریں اور گردنوں کے واقعات، انسان کے ہر خود بخود ہوجاتے ہیں ایک شخص شہراؤں روپیہ اندھا دھند بلا کسی عاقبت اندیشی کے صرف کرتا چلا جاتا ہے آخر کوئی وقت ایسا بھی آجاتا ہے کہ وہی ناجائز صرف اُس کی تنبیہ کا رجب بھی ہوتا ہے۔ ہاتھ اگر چہ داؤد شش سے نہیں رکتے لیکن خزانے اور تیلیاں خالی ہوجاتی ہیں اور وہی خرچ کرنے والوں کی جان کیلئے ایک مملکت عارضہ ہیں۔

جنہیں چوٹ لگتی اور صدمہ ہوتا ہے وہ راہ راست پر آجاتے ہیں اور سچ لیتے ہیں کہ اُن کی پہلی بے اعتدالیوں نے انہیں کس منزل پر پہنچایا ہے۔ اور جہول کے ڈیوٹ ہیں وہ باوجود محسوس کہ نیکے ہی اُسی سلک پر لگے جاتے ہیں اور منہ سے نہیں مانتے۔ جن جن قوموں میں رسوم کی اصلاح ہوئی ہے اُن کی تاریخیں ہیں سبق دیتی ہیں کہ جب قوموں اور قومی افراد نے جانچ کی تو اکثر رسوم کی اصلاح کر کے چھوڑی خواہ اس ترمیم اور اصلاح کا سہرا کسی نبی کے سر بندھا ہو اور خواہ کسی شہنشاہ کی طبیعت اور کئی ظالموں کے سر خواہ مسیحیوں اور تاجروں یا طالب علموں نے اُس کی بنیاد رکھی ہو اور خواہ کوئی اور یقارہ یا مصلح پیدا ہوا ہو۔ ہندوستان کی رہیں ایک بطلی حرکت کیڑے کی طرح ایک ہی حالت پر چلی جاتی ہیں۔ مسلمانوں کے آنے سے دیکھا دیکھی اُن کی حرکت بیز ہوئی گئی۔ اور تبدیل ہونی شروع ہو گئی۔ جب طبائع میں سر و مہری آگئی تو پھر اُن پر رنگ آنے لگا۔ چونکہ علمی دور میں بند ہو گئی تھیں اس واسطے اشہب خیال اپنے ٹھکان سے نہ مل سکا۔ اب علمی دوروں کی روز بروز گرم بازاری ہے۔ کہوٹے اور کمرے کی بجائے شروع ہو گئی طبیعتیں خود بخود اس طرف مائل ہونے کو ہیں۔ گوا بھی پُرانی صند اور ہٹ دہری باقی ہے۔ لیکن زمانہ

کماٹنگ درگزر کر سکتا ہے۔ جس طرح اور قومیں درست ہوتی گئی ہیں اور بالکل زمانہ کے پتھروں سے نیست و نابود ہو گئی ہیں۔ اسی طرح ان قوموں کا بھی حال ہو گا جو اصلاحی مکتب سے غیر مانوس ہیں +

جو لوگ باوجود بصیرت اور خبر کے بھی رسوم و اہمیت کی تعمیل پراٹھتے ہیں وہ دل سے ان وقتوں اور اُن ناسو و مندلیوں سے بخوبی واقف ہیں جو انہیں آئے دن ستاتی اور اُن کا خون چوتی ہیں لیکن سخی خیالات انہیں کچھ کرنی نہیں۔ تو جو شخص فضول خرچی کرتا اور مسرف بھی ہے وہ اپنے اس عیب یا اپنی اس ضروری سے اُن لوگوں سے زیادہ تر واقف ہے جو اُسے دور سے دیکھتے ہیں کیونکہ یہ ممکن نہیں کہ کوئی بیمار اپنی علالت محسوس نہ کر سکے۔ خود کشتی کرنے والا خوب جانتا ہے کہ میں زہر کھا کر مر جاؤں گا لیکن ہسٹ دہرمی اور بالو سی اُسے ہٹنے نہیں دیتی۔ یہی حال اُس شخص کا ہے جو بری رسموں کی زہر سے اپنے تئیں ہلاک کر رہا ہے +

لوگوں کا فضول رسموں کے اثبات پر دلائل لانا اُن کی حق پرستی اور راستی کی بُرائی نہیں ہے۔ دلائل ہر معاملہ پر لائے جاسکتے ہیں دلائل لانیوالا خود جانتا ہے کہ اُس کا اپنا دل اُن کی صداقت پر کماٹنگ یقین کئے ہوئے ہے۔ ہر دعوے اس واسطے تسلیم نہیں کیا جاسکتا کہ اُس پر دلائل کا حاشیہ ازاں کیا گیا ہے بلکہ اس واسطے کہ وہ فی الجملہ قابل تسلیم کر نی سکے ہے۔ کیا کوئی شخص دنیا میں کسی ایسے دعوے کا نشان دے سکتا ہے جو بلا دلائل ہو +

۶۔ زبان

قدرتِ ہر ذی روح میں ایک ایسی طاقت مودعہ ہے جسکے ذریعہ سے وہ اپنے خیال یا اپنے ارادہ کا اظہار کر سکتا ہے یا ایسے اظہار کی اسے وقتاً فوقتاً ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ ہر ذی روح اور ہر جاندار ذی الارادہ یا ذی الخیال ہے۔ خواہ کوئی سے جاندار اور ذی روح اور ادن کی کوئی کسی نوع کے لو ارادہ اور خیال سے خالی یا معرآنہ ہوگی۔ یہ جدابات ہے کہ طریق اظہار یا طریق عمل میں اوس کی کوئی جداگانہ روش ہو یا بعض کے طریق عمل اور طریق اظہار سے ہم واقف ہوں اور بعض سے نا آشنا اور بے خبر۔ اظہار خیال یا اظہار ارادہ کے دو طریق ہیں۔

(الف) بذریعہ اشارات مخصوصہ۔

(ب) بذریعہ تکلم و مخاطب۔

ہر ذی روح اور ہر جاندار میں یہ خاصہ اور یہ طاقت بھی مودعہ ہے کہ خیالات پیش آمدہ کا اظہار اور تبیان ادن خاص اشارات اور خاص کنایوں سے کر سکے جو اوس کی ہستی اور ضروریات کے لئے موزون ہوں۔ بعض اشخاص یہ خیال کرتے ہیں کہ سوائے انسان کے اور کوئی ذی روح اشارات پر قادر نہیں ہے یا یہ کہ فن اشارات سے بے بہرہ اور نابلد ہے لیکن تجربہ ثابت کرتا ہے کہ انسان

۱۔ بعض حکیموں نے اشیائے غیر ذی روح کی نسبت یہ بحث کی ہے کہ ادن میں ہی طاقتِ ارادی نسبتاً پائی جاتی ہے۔ چنانچہ مقناطیس عمل سے اس کا ثبوت ملتا ہے۔ یہ تصور صحیح نہیں ہے۔ اشیائے غیر جاندار میں اگر کوئی ایسی طاقت پائی جاتی ہے تو وہ ایک خاص کشش یا جذب ہے یا ممبری نشود نما۔ جذب اور کشش یا نشود نما اور ارادہ میں فرق ہے۔ کشش بظرف اور نشود نما میں تبیس اور علمی احساس نہیں ہوتا۔ مقناطیس میں مادہ انجذابی ضرور ہے لیکن مقناطیس اوس کی وجہ سے کوئی علم نہیں رکھتا۔ برخلاف اسکے ارادہ میں یہ سب کچھ داخل اور موجود ہوتا ہے۔ ۱۲۔

کے سوا کسے اور مخلوق ذی الروح بھی اس پر قادر ہے۔ خواہ ہم اس کی اس طاقت سے واقف ہوں اور خواہ ناواقف۔ جو حیوانات انسان کے قریب میں رہتے ہیں اور اون کا اس سے میل جول ہے اون میں یہ طاقت یا یہ خاصہ بالخصوص مشاہدہ ہوتا ہے۔ بلی یا کتا اور دوسرے گھریلو جانور ایسے خاص اشارات کے عادی پائے جاتے ہیں۔ یہ حیوانات انسانی اشارات یا حرکات بھی سمجھتے ہیں اور بطور خود بھی چند اشارات اور حرکات سے کام لیتے ہیں۔ گائے اور بیل کا سر نیچے اوپر کرنا کتے اور بلی کا دم بلانا۔ خاص خاص اشارات اور حرکات ہیں۔

انسان اپنے معمولہ اشارات اور حرکات میں مشق اور دسترس رکھتا ہے۔ اکثر ماہرین علم اللسان کا یہ قول ہے کہ پہلے پہل انسان صرف اشارات سے ہی بات چیت کیا کرتا تھا۔ جب اشارت سے کام نہ چلا تو طبعاً بولنے پر مجبور ہوا۔ گوئی گئے اب بھی اشارات سے ہی کام لیتے ہیں اور اون کی خاص حرکات اور مشقی اشارات گویا ان کے واسطے ایک بولتی چالنی کل ہیں۔ جس قدر ضروریات روزمرہ او نہیں پیش آتی ہیں اون سب کا حل و عقدہ اشارات اور خاص حرکات پر ہی موقوف ہے۔ بعض گوئی گئے اس قدر صحیح المشق ہوتے ہیں کہ بولتے چالنے انسان کے بھی کان کھٹکتے ہیں صرف گوئی گئے پر ہی اشارات اور حرکات کا عمل ختم نہیں ہو جاتا بولتے چالنے انسان

سے ان انکھون کا یہ مذہب ہے کہ انسان ابتدائے آفرینش میں صرف اشارات سے کام لیتا تھا۔ اور یہی زبان حال مختلف اشارات اور مختلف حرکات پر مشتمل تھی۔ بعد میں مجبور ہو کر اس نے بولنا سیکھا۔ اور بالآخر میں یہ خیال کچھ موزوں نہیں معلوم ہوتا۔ انسان بلکہ دونوں باتوں پر قادر ہے اشارات اور حرکات پر بھی اور تکلم و تکالم پر بھی۔ اگر یہ مان لیا جائے کہ حضرت انسان خاک کی بنیان نے مجبوری میں آکر بولنا سیکھا ہے اور مقدم طاقت اس میں بعض اشارات ہی کی تھی تو ہر اس بدیہی الفیہ اور مشاہدہ کا کیا جواب ہو گا کہ چھپیدا ہو ستم ہی آ۔ اول۔ ثان۔ لون۔ غون۔ غان کرنے لگ جانا ہے۔ گوہم ان اجنبی اور غیر مانوس آوازوں سے خاص الفاظ نہ پیدا کر سکیں اور ان کو کچھ معنائی تفراد کر سکیں۔ لیکن اس میں شک نہیں کہ یہ آوازیں اپنے وجود میں چند حروف ضرور رکھتی ہیں اور ایک ترکیبی حالت میں تشکل ہو کر سماعت میں آتی ہیں۔ ۱۳

بھی اون سے اکثر اوقات کام لیتے ہیں۔ صرف سادہ اشارات پر ہی بس نہیں بلکہ اون اشارات اور حرکات کے ذریعہ سے اون تالیف اشارات علی صورتیں مثل تاریقی اور ہیلو گراف وغیرہ کے بھی ایجاد کی گئی ہیں جو علی حالت میں جلوہ گر ہو کر دنیا اور اہل دنیا کے لئے ایک آسائش عظیم ثابت ہو رہی ہیں۔ تحریری عمل بھی دراصل ایک اشاراتی یا حرکتی عمل ہے۔ ایسے حرکتی یا اشاراتی عمل کا زور یا اثر بمقابلہ تکلم یا مخاطب کے زیادہ تر پائیدار اور مضبوط ہوتا ہے۔ تکلم اور مخاطب گویا ہوا میں پر لگا کر اوڑھ جاتا ہے اور حافظہ شاید تیز آئین کی طرح نہ کچھ یاد رکھ سکے لیکن تحریری عمل جو گویا ایک قسم کے محفوظ و سہ اشارات پر مبنی ہے قوی الاثر اور دیر پا ہوتا ہے۔ تحریری عمل میں بھی بہت سی کاپیاں لٹ ہوتی ہیں بعض مالوں میں یہ عمل بذریعہ نقوش اور تصاویر کے معرض اظہار میں آتا رہتا۔ رفتہ رفتہ موجودہ صورت میں آگیا۔

گو علوم اور فنون کی عملی تفصیل یا اظہار اور استدلال سادہ اشارات اور حرکات سے بالنگہیل نہ ہو سکے اور یہ عمل اوس تفصیل اور استدلال کو محفوظ نہ رکھ سکے۔ لیکن پھر بھی یہ سادہ حرکات اور اشارات بعض روزمرہ کے حوائج میں کافی مدد دے رہے ہیں اور ان حالات میں اوس تکلم کی ضرورت نہیں پڑتی جسے بعض حکمائے مجبوراً اختیار کرنا بیان یا تسلیم کیا ہے۔ بعض اوقات ان اشارات سے بڑے بڑے کام نکالے جاتے ہیں اور ایک اشارہ یا ایک حرکت ایک دستور لہل کا کام دے جاتی ہے۔

لے اشارات دو قسم کے ہیں ایک بلافاصلہ اور ایک بالفاصلہ پہلے قسم کے اشارات تو وہ ہیں یا مقابل ایک انسان دوسرے انسان سے کرتا ہے اور دوسری قسم کے وہ ہیں جو فاصلہ سے عمل میں لائے جاتے ہیں۔ دوسری قسم میں ہی تمام قسم کی تحریرات اور ایجادات موجودہ جن کے ذریعہ سے پیام رسانی ہوتی ہے داخل ہیں۔ یہ ایک بڑا شریف فن ہے۔ جن قوموں اور جن اشخاص نے اسپر غور کی اور دل کی آنکھوں سے مشاہدہ کیا وہ آج تاریقی ہیلو گراف اور فوٹو گراف وغیرہ کے موجد کہلاتے ہیں۔ اور ان کی جدت طبع دنیا کے حق میں ایک نعمت غیر مترقبہ ثابت ہو رہی ہے۔ تاریقی۔ ہیلو گراف اور فوٹو گراف کیا ہیں اشارات اور حرکات اور آوازوں کو ایک سادہ قاعدہ سے استعمال میں لانا۔ ہندوستان اور دیگر ممالک میں لوگ روز پائیں کرتے

ایک لفظ کیا ایک حرف بھی سُنہ سے بولا نہیں جاتا اور نہ زبان ہی ہلائی جاتی ہے صرف ایک اشارہ ہی کام لیا جائے اشاروں سے جینگلیں سمجھ جاتی ہیں اور اشاروں کی مدد توں کچھ دیکھتے ہوئے مسئلے حل ہو کر رہتے ہیں اشارات اور حرکات دو چیزیں رکھتی ہیں۔

الف۔ بغیر الفاظ و بغیر حروف۔ (ب) بالحروف و بالالفاظ۔

پہلی قسم کی حرکات اور اشارات میں حرف چند ضربات شامل ہوتی ہیں جو اپنی اپنی ذات میں ایک خاص مفہوم رکھتی ہیں۔ اون کا ماخذ۔ ہاتھ۔ آنکھ۔ مونہ۔ سر وغیرہ اعضاء ہوتے ہیں مفہوم دل میں ہوتا ہے اور ان اشارات کے ذریعہ سے ظاہر کیا جاتا ہے۔ دوسری قسم کی حرکتوں اور اشاروں میں ایسے حروف یا ایسے الفاظ مقرر کر کے جاتے ہیں جو بظاہر کوئی مفہوم نہیں رکھتے یا ایسا مفہوم رکھتے ہیں جو قریناً مستتر ہوتا ہے اور دوسری

بقیہ نوٹ صفحہ ۱۰۸۔ اور بولتے ہیں گٹر لیں مونہ بند ہی نہیں ہوتے لیکن کسی نے جب تک یہ سوچنے کی کوشش نہ کی کہ ہر کس حرکت اور کس مشین کی بدولت ہو رہا ہے اور اس کا باعث کیا ہے۔ کیا اسے قابو میں لایا جاسکتا ہے۔ کیا اس طریق سے کچھ اور بھی کام لیا جاسکتا ہے۔ یہ نوعوشی کی جاتی ہے کہ بچہ خدا خدا کر کے باتیں کرنے لگتا ہے لیکن یہ کسی نے نہ سوچا کہ اس کا کر کیا ہے۔

لے تمام وہ آلات اور ایجادات جو اس وقت تکم اور مخاطب میں ایک ذریعہ بن رہی ہیں۔ اس دوسری قسم سے ہیں۔ اون کے حروف اور الفاظ ایک خاص قسم کی ترکیب سے موضوع ہیں اور ادبی وضع اور ادبی ترکیب سے کام دیتے ہیں جو اون کے واسطے تجویز کی گئی ہے۔ یہ ایک خاص علم ہے جو اس وقت تک مکمل نہیں ہوتا جب تک لوگ قانون ایجاد اور اون کے نسبتی قواعد سے واقف نہ ہوں۔ ۱۲

لے یہ مان لیا گیا ہے کہ انواع مختلفہ حیوانات میں سے صرف نوع انسان ہی مطلق یا مطلق بالارادہ ہے جب کبھی دوسرے حیوانات سے انسان کو تمیز کیا جاتا ہے تو اس تمیزی اصول کا جزو اعظم ہی نطق ہوتا ہے۔ نطق کے معنی بولنے یا کلام کرنا ہے۔ ہر انسان بالقوہ مطلق ہے یا یہ کہ اس میں خاصہ اور طاققت نطق مودعہ اور موجود ہے۔ یہ خاصہ دوسری نوع کے حصہ میں نہیں آیا ہے۔ دوسری انواع کے واسطے بجائے بولنے کے اور الفاظ مودعہ میں مشابہت سمجھ سکتا ہے۔ جلی میاؤں کرتی ہے اور چڑیا چون چون۔ شیر غرانا اور گھوڑا ہنہناتا ہے۔ یہ نہیں کہا جاتا کہ تالیلی بولتی ہے اور چڑیا گفتگو کرتی ہے۔ اگر ان کے لئے بولنے کا

وہی لوگ سمجھ سکتے ہیں جو ان رموز مخفیہ سے واقف ہوتے ہیں بعض اوقات صرف لہجہ اور لٹون سے ہی عام الفاظ میں کوئی خاص مطلب سمجھا دیا جاتا ہے۔

دوسرا طریقہ ان ارضیالات تکلم اور تہنط ہے۔ یہ طریقہ صرف انسانی نوز سے ہی مخصوص ہے اور اس خصوصیت سے انسان حیوان ناطق کہلا سکتا ہے۔ یہ وہ نوز ہے جو کسی اور نوز حیوان کے حصے میں نہیں آیا۔ بیشک طوطا اور پینا بولتے ہیں لیکن یہ نطق انسانی نطق نہیں ہے بلکہ صرف رٹنا اور نقل اور تارنا ہے یا چند الفاظ سیکھ لینا۔ جیسے بعض جانور اور بھی چند خاص حرکتیں سیکھ جاتے ہیں ایسے ہی یہ بھی سیکھ جاتے ہیں۔ یہ اس بات کا ثبوت نہیں ہے کہ یہ انواع ناطق بھی ہیں۔ ناطق کی تعریف بقیہ نوٹ صفحہ ۱۰۹۔ لفظ احیاء استعمال ہی کیا جاتا ہے تو وہ مجازاً ہوتا ہے نہ کہ حقیقتاً۔

اس بحث میں یہ سوال کیا جاسکتا ہے کہ نوع انسان کے سولے اگر حیوانات میں بولنے کی طاقت نہیں ہے تو یہ ان کا ہونکنا غنائی یا کیا معنی یا کیا مفہوم رکھتا ہے۔ یہ تو نہیں کہا جاسکتا کہ یہ دیگر نوعیں انسان کی طرح بولتی یا مخاطب اور تکلم ہوتی ہیں یا ان کا مخاطب اور تکلم وہ خصوصیت رکھتا ہے جو انسانی تکلم اور مخاطب میں پائی جاتی ہے لیکن اس سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ طرز عمل انواع دیگر بھی ایک قسم کا بولنا اور مخاطب ہوتا ہے۔ گو ہم اس طرز کو انسانی تکلم اور مخاطب سے کوئی نسبت دوسرے سے نہیں لیکن پھر بھی یہ کہنا ہی پڑے گا کہ ایک جانور بولتا اور آواز دیتا ہے۔ جب ایک جانور بولتا ہے تو دوسرے جانور اس کی آواز پر توجہ کرتے اور کان دھرتے ہیں۔ ایک بلی میاؤں میاؤں کرتی اور ایک مرغی کڑا کڑاتی ہے۔ دوسری بلیاں اور مرغی کے بچے قریب تر آ جاتے ہیں۔ ایک کتا دوسرے کتے پر غر آتا ہے اور وہ دم دبا کر چلا جاتا ہے۔ ایک خولہورت چڑیا دوسری چڑیوں کو چون چون کر کے بلاتی ہے اور وہ دم سنوارتی آ جاتی ہیں۔ یہ حرکات اور یہ طریق عمل اس امر کا یہی ثبوت ہے کہ ایک جانور اور ایک درندہ اپنے انبانے جس کے حرکات یا اشارات سے نتیجہ نکالتا ہے اور ان کی حرکات بھی کوئی معنی یا مفہوم رکھتی ہیں۔ یا یہ کہ انواع دیگر میں بھی قدرت نے ایک نظام فہم رکھا ہے۔ کوئی وجہ نہیں کہ ہم اس نظام فہم کو منکروں۔ غایت درجہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ انسانی نظام فہم سے اس نظام فہم کا طریقہ مختلف ہے اور اس سے ہم بالکلیت واقف نہیں ہیں اور اب تک اسکی غایت ہماری سمجھ سے باہر ہے۔ +

یہ ہے کہ وہ بالقوة اور بالفعل اور بالارادہ ناطق ہو (بشرطیکہ کسی خارجی باعث سے اس قوت اور خاصہ میں فرق نہ آگیا ہو) اور طبعاً اوس کی ذات میں یہ خاصہ ودیعت کیا گیا ہو۔ یہ حالت اور یہ خاصہ نوع انسانی کے سوائے اور کسی نوع میں نہیں پایا جاتا۔ یا یوں کہیے کہ اگر کوئی دوسری نوع چند الفاظ رطبتی بھی ہے تو وہ رطبتاً ناطق انسانی کے تابع ہوتا ہے۔ طوطا اور پینا اوسی قدر الفاظ بول سکتے ہیں جس قدر سیکھتے ہیں اس سے ثابت ہوا کہ اون میں مادہ نطق نہیں ہے۔ اگر وہ نطق ہوتا تو انہیں الفاظ پر خاتمہ نہ ہو جاتا بلکہ شک بعض حکیموں کی یہ رائے ہے کہ انسانی نطق کی ترقی بھی دیکھا جاسکتا ہے اور مشق سے ہوتی ہے۔ انکے اس خیال کی بنیاد یہ ہے کہ اگر ایک صحیح النطق انسان گونگون کی جماعت میں رکھا جاوے تو وہ گونگیا ہی ہوگا۔ اوس میں وہ طاقت نہ ہوگی جو اون انسانوں میں پائی جاتی ہے جو بولتی چالتی سوسائٹی میں رہتے ہیں۔ لیکن میری رائے میں حقیقت الامر اسکے خلاف ہے۔ انسان نے اگر مشق سے یا دیکھا دیکھی نطق میں ترقی کی ہے تو اوس کا یہ نتیجہ نہیں ہونا چاہیے کہ ہم اوسکے بالطبع ناطق ہونے سے انکار کریں ایک طاقت میں مشاق ہونا اور بات ہے اور طبیعت میں مودع ہونا اور صورت۔ اگر انسان کا یہ طبعی خاصہ نہ ہوتا تو وہ محض مشق سے ہی اس میں کمان تک ترقی کر سکتا۔ طوطے پینا نے طبعی خاصہ نہ ہونے کی صورت میں جو ترقی کی ہے وہ اس بات کا زندہ ثبوت یا مشاہدہ ہے کہ بلا طبعی خاصہ ہونے کے کوئی نوع انسانی امور میں کامل یا کافی ترقی نہیں کر سکتی۔ انسان نے مشق سے جو کچھ حاصل کیا یا جو کچھ ترقی کی ہے اصول امور میں نہیں بلکہ اون امور میں جو فروعی ہیں الفاظ اور حمل کی تصریف یا تبدیل سے انسان بذریعہ مشق کے نطق میں ترقی کر رہا ہے نہ کہ اصل نطق میں۔ نطق کیا ہے؟ جو حیوان ناطق ہیں اور جو بولتے یا ایک دوسرے سے بات چیت کرتے ہیں وہ حقیقت النطق کی بابت شاید اس سے زیادہ نہیں کہہ سکیں گے کہ انسان کہہ دل یا فہم میں خیالات کا ہجوم ہوتا ہے اور وہ مستتر خیالات خواہ مری کہہ دنیا کی بابت ہوں اور خواہ متعلق بہ غیر مری ہو مودعہ الفاظ۔ حمل یا اشارات اور حرکات تنہ کے ذریعہ سے معروضات ظہار میں لائے جاتے ہیں۔ جب کوئی گفتگو کی جاتی

ہو یا کسی کو کچھ کہنا ہوتا ہو تو سب سے پہلے اس کا نقشہ جسے دوسرے الفاظ میں مفہوم کہنا چاہیے وہ دل میں مرتسم ہونا شروع ہوتا ہو اور پھر اس آلہ کے ذریعہ یہ جو ایسے نقشہ کے وجود میں آئیے کہ واسطہ دیا گیا ہو۔ الفاظ اور جملے ترکیب پاتے اور ظاہر کئے جاتے ہیں۔ یہی الفاظ اور جملے دل کو نکلتے ہیں جو دل میں مرتسم ہوتے ہیں جبکہ عکس بذریعہ رویت یا سماعت کے صفحہ دل پر پڑتا ہے۔

جن جلوں یا جن الفاظ کو ہم ناواقف ہوتے ہیں وہ اطلاق ہی نہیں پاتے اور اسی وجہ سے
اس کا اختلاف تسلیم کیا گیا ہے۔ جن الفاظ یا جن فقرات کو ہم شروع اور بد و نمود کو واقف اور
آشنا ہیں اور بچپن کو ہمارے کانوں میں پڑتے ہیں وہ ہماری ماوری زبان ہو اور جسے ہم بعد
میں حاصل کرتے ہیں وہ معمولہ لسان ہو جب یہ کہا جاتا ہو کہ فلان فلان زبان کو واقف ہے
یا فلان فلان زبان جانتا ہے تو اس کا مفہوم یہ ہوتا ہو کہ فلان فلان زبان کے مفہومات اور
تراکیب الفاظ و جمل کو واقف ہے۔ کسی زبان کے جاننے کیلئے ضروری ہے کہ اس کے استعمالی
طریقوں اور مرکبات و مفردات کو کا حقیقہ یا فردی اقصیت ہو۔ کسی زبان کے چند فقرات اور
جمل کا بلا استعمالی طریقوں کے جانتا محض چند ترکیبی صورت کا جانا ہے نہ کہ کسی زبان کا جانا
اور اعلیٰ طور پر باندان وہ لوگ ہیں جو باعتبار علم اللسان کے زبانوں کو واقف ہیں۔

لے کوئی ایسا خیال یا کوئی ایسا ارادہ نہیں ہو چیلو دل میں تسلیم ہو خواہ اس کے ارتسام کا کچھ بھی طریقہ اور ذریعہ ہو لیکن ارتسام شرط ہے ارتسام کیساتھ ہی دل میں خیالات اور ارادوں کا وجود الفاظ میں ہونے شروع ہو جاتے ہیں ترکیب الفاظ کے ساتھ ہی صورت کے مطابق ان کے متعلقہ فکر کے ذریعہ اس الفاظ پر متواتر جانا ہی اسی الفاظ کا کام دوسری الفاظ میں تعمیر شکلہ یا تطبیق اور اس کا جو فائدہ زبان کے لئے آتا ہے اس کا یہ جو کم ہی ایکسانہ نالوں کے طریق اطلاق اور تغایر میں ناموافق ہیں اردوان کی ترکیب اور تالیف کے قواعد اور نواحد کے طریق فیہیں جو ہماری اردو زبان میں رواج اور درج ہیں۔ انہیں ہم حاصل کر سکتے ہیں لیکن ان کے وقت احاطہ تحصیل کے باہر ہیں۔ زبان میں تین طرح کی بات ہے۔ (الف) باعتبار روزمرہ دہ، یا بالمشقت (ج) یا بالیادان۔ پہلی قسم کی وہ زبان ہے اردو کی جس میں صرف کلام اور روزمرہ تطبیق یا تالیف کے واسطے زبان ناموافق اور خواہ اردو زبان میں ہو خواہ اردو الفاظ یا غیر۔ دوسری مشق میں وہ لوگ داخل ہیں جو ایک زبان کو سماعتاً اور دوسری مشق کے واسطے ناموافق ہیں اور یہ جیسے ہیں کہ زبان کن کن مواد پر مرکب یا مؤلف ہے اور کہاں کہاں سے اور کس کس وقت اور کن کس کا ذخیرہ جمع ہوا ہے اور کہاں تک ادوس میں اردو بھی وسعت ہو سکتی ہے۔ یہی لوگ ہیں جنہیں علم اللسان کا عالم کا ذکر جاسکتا ہے۔ یہی لوگ ہیں جو زبان کے اداسباب سے واقفیت رکھتے ہیں جس سے کوئی زبان ترقی کرتی اور بگڑتی ہے۔ گوہندوسا میں مواد موجود ہے لیکن کوئی شخص اس طرف رجوع نہیں کرتا۔

تیسری شقی میں وہ فرقہ داخل ہے جو ایک زبان کی ترقی اور وسعت کا خواہاں نہ ہوتے بلکہ عبارت اور فصیح محاورات اور دلچسپ بندشوں کے لیے ہر فرقہ زبان کے خزانہ میں وہ دولت الفاظ و محاورات جمع کرتا جاتا ہے جس سے ایک زبان کی حیثیت میں ترقی ہوتی ہے اور جس سے اس کی رونق و بالا ہو جاتی ہے شاعر اس کے نام لیوا ہیں اور ناطراش کے شیدائی اُردو زبان ایسے لوگوں کی محتاج ہے اور اسے ضرورت ہے کہ اس کی سرزمین میں ایسے ایسے لوگ

۱۔ نطق کے تاریخی حالات

کسی قوم یا کسی ملک یا حصہ ملک کی تاریخ اس امر کے اظہار کے لئے دلچسپ اور کافی نہیں ہے کہ۔

(۱) السنہ کی بنیاد کیوں کر اور کہاں سے شروع ہوئی۔

(۲) اور اون کی ترکیبی صورتوں کے معانی یا مفاہیم کا سلسلہ کیوں کر چلا۔

(۳) اور وہ معانی یا مفاہیم کیوں کر اور کس وجہ سے تسلیم کئے گئے۔

(۴) اور پھر زبانوں اور اون زبانوں کے الفاظ۔ محاورات اور مفاہیم میں ایک فرق عظیم کیوں کر ہوتا گیا۔

(۵) اس اختلاف السنہ کا اصلی موجب کیا ہے یا کیا ہو سکتا ہے۔

ان سوالات یا ان امور کے متعلق ماہرین فاسفہ زبان نے جو یا جعفر دریافت اور تحقیقات کی ہے بے شک وہ دلچسپی سے خالی نہیں اور قابل فخر و شکر یہ ہے لیکن اس چہان بین اور تحقیقات کی بنیاد خیالی یا قیاسی واقعات پر زیادہ رکھی گئی ہے۔ گو تعداد السنہ اور عمل نطق کی بابت بہت کچھ ذخیرہ یا معلومات جمع کئے گئے ہیں۔ مگر اب تک کوئی ایسی جامع تحقیقات معرض عمل میں نہیں آئی کہ جس

بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۱۱۔ اکثریت سے پیدا ہوں۔ جب تک اردو کی تائید کیواسطے یہ تین گروہ پیدا نہ ہوں گے۔

اردو کی ترقی شکل ہے۔ زمانہ برسرِ ادا ہے اور ضرورتیں اپنی طرف کھینچے لئے جاتی ہیں۔

ممکن ہے کہ کسی زمانہ میں اردو بھی الفاظ کے اعتبار سے ایک وسیع زبان کہلانے کا حق

حاصل کر سکے۔ ۱۲

لے زبانیں یا نطق انسان سے متعلق ہیں اور خود انسان ہی اپنی ابتدا یا شروع کی بابت متذبذب ہے۔

جدید محققین کے نزدیک بھی صرف مجموعہ آثار قدیمہ یا ٹیبلوں کے ڈھیر یا آلات اور نقوش عتیق پر

سوالات مندرجہ بالا کی نسبت ایک قطعی یا فیصلہ کن رائے قرار پا سکے۔
 زبانیں گنتا اور ادن کی تعداد کا معلوم کر لینا کچھ مشکل نہ تھا کیونکہ جو موجود ہے
 اس پر انسانی عقل سہولیت سے حاوی ہو سکتی ہے۔ شاید سنین ماضیہ میں یہ احصا
 بھی مشکل ہو مگر اب تو سہولت و سہولت نے یہ مشکل بھی بر خوش اسلوبی رفع
 کر دی ہے۔

ماہرین علم اللسان کے خیال میں اس وقت دنیا کے حصص متفرقہ میں بتعداد
 ذیل زبانیں بالعموم بولی جاتی ہیں۔

- | | |
|--------------------|---------------------|
| (۱) ایشیائین ۹۹۷ | (۲) یورپ میں ۳۵۸ |
| (۳) افریقہ میں ۲۷۶ | (۴) امریکہ میں ۱۲۶۴ |
| (۵) اوشنیائین ۷۹ | |

یہ تعداد اگرچہ ہندسی اعتبارات سے صحیح یا قریب قریب صحیح کے ہو لیکن ادن
 اعتبارات اور ادن تعلقات کی وجہ سے جو ایک زبان دوسری زبان سے رکھتی ہے شاید
 اس میں بھی نظر ثانی کی ضرورت پڑے۔ ان میں سے اکثر زبانیں باعتبار رشتقات دراصل

بقیہ نوٹ صفحہ ۱۱۲ سی دنیا کی عمر اور انسان کی ہستی کا مدار ہے گویا قطعی واقعات کے بجائے علمی طور پر پڑی
 بیون اور ٹرسے گلے آٹا اور دیرینہ نقوش اور خوف ناک کھنڈرات ثباتی شہادت لئے جلتے ہیں۔ ایک
 بوسیدہ ہڈی اور ایک پتھر کی مورت محض علمی اعتبارات سے اس شہادت میں قبول کی جاتی ہے کہ
 دنیا کی عمر اس قدر ہے۔ اور انسان اتنے سال سے چلا آتا ہے۔ ایسے سوشلائون اور سوشلاد میں
 سے شاید چند شاہد ہی ہندسی اعتبارات سے پیش ہوتے ہوئے ہوں گے۔ اس طریق ثبوت سے سمجھنے والا
 سمجھ سکتا ہے کہ بلا تفریق احد سے انسانی نسلوں میں تاریخ کا شوق کہاں تک تھا۔ اور ادن میں
 سے باعتبار تاریخ واقعات کے کوئی فرد بشر اپنی ابتدا اور شروع کی نسبت کہاں تک بحث
 کر سکتا ہے۔ یہ اسی ہمہ دانی کا نتیجہ ہے کہ آخر الامر بہت ساحصہ محققین کا "والدا علم بالصواب"
 کہہ کر چپ رہ جاتا ہے۔ ایک زیر بحث واقعہ کے ثابت کرنے کے واسطے جن دلائل کی ضرورت ہے
 وہ ابھی تک اس بحث کے متعلق نہ بتا سکتی ہیں۔ ۱۲

ایک ہی اصل کی فروغ ہیں۔

اکثر زبانیں ایک دوسرے سے صرف بوجہ چند اختلافات کے جدا کھی گئی ہیں۔
ورنہ اصل کے لحاظ سے ایک ہی ہیں۔ کبھی کبھی زبانوں کے جزوی اختلافات کی وجہ سے
لہجہ ہی ثابت ہوتا ہے گو اس قسم کے اختلافات خاص خاص اور نہایت ہی جزوی
ہوں۔ مگر وہ بھی تفریق السنہ کا موجب ہوتے ہیں۔

تعداد السنہ کے ساتھ ہی اول کی تقسیم بھی معین یا مخصوص کر دی گئی ہیں۔

(الف) اریکین زبانیں۔

(ب) سامی زبانیں۔

(ج) تورانی زبانیں۔

محققین کی یہ رائے ہے کہ خاندان اول کی زبانیں۔ لاطینی۔ نژد۔ یونانی۔ سنسکرت
قریباً مردہ خیال کی جاتی ہیں اور اس شق کی زندہ السنہیں سے۔ انگریزی۔ جرمنی۔ فرنگی۔
ایٹالی۔ اندلسی۔ فارسی۔ ڈچ۔ ہندوستانی۔ وغیرہ وغیرہ ہیں جو عموماً ایشیائی اور
یورپین حصوں میں بولی جاتی ہیں۔

دوسرے خاندان میں۔ جمیرسی۔ جبرانی۔ اور عربی ہیں۔ پہلی دوسرہ ہیں۔

۱۱۔ زبانیں ہی مردہ نہیں ہیں۔ بلکہ سچ پوچھو تو یہ قومیں بھی مردہ ہیں۔ جس ملک اور جن قوم کی زبان
مردہ ہے وہ ملک اور وہ قوم بھی مردہ ہے۔ ۱۲

۱۱۔ کسی زبان کے مردہ ہونے سے یہ مطلب نہیں ہے کہ اس کے الفاظ بھی دنیا کے صفحہ
سے محو کر دیے جاتے ہیں یا اس کا نام و نشان ہی سرے سے مٹ جاتا ہے بلکہ یہ کہ اس کے
بولنے والی مجموعی طریق سے کوئی قوم باقی نہیں رہتی اور اس میں سے علمی مواد اور علمی ذخیرے
کم ہو جاتے ہیں تو کوئی عمدہ ذخیرہ نکلتا ہے اور نہ اس کے ذریعہ سے کوئی جدید اور نادر مواد ہی پیدا
کیا جاسکتا۔ چنانچہ یاد دوسرے الفاظ میں وہ محض مفلس اور بے وسعت ہوتی ہے۔ ورنہ الفاظ اور
فقر سے تو مردہ زبانوں کے بھی باقی رہتے ہی ہیں۔ جنگلی قوموں کے الفاظ اور مردہ السنہ کے فقرے
اپنا ایک کبھی کبھی جاوے تو ان کے سلسلہ میں سننے جاتے ہیں اور انہیں متبرک بھی سمجھا جاتا ہے۔ ۱۲

اور تیسری زندہ ہے جسے دنیا کے ۱۳ آدمیوں میں سے ایک آدمی بولتا ہے۔
تیسرے خاندانوں کی زبانوں میں سے ترکی۔ چینی۔ برہمسی۔ جاپانی وغیرہ وغیرہ
ہیں اور یہ قریباً زندہ ہیں۔

ہر زبان کے بولنے والے شاید اپنے نزدیک یہی سمجھتے ہوں گے کہ سب
سے پہلے انہیں کی زبان بولی گئی تھی یا وہی ام الا سنہ ہو سکتی ہے یا یہ کہ خاص

سلہ زبانوں کا اختلاف باعتبار خاص اصول اور حالات کے ثابت کیا جاتا ہے۔ انگریزی۔ فارسی۔
عربی اور عبرانی اور انگریزی و سنسکرت یا اردو اور انگریزی آپس میں مختلف ہیں اور انہیں
جداگانہ خاندانوں یا منفقہ خاندانوں کی مختلف زبانیں کہا جاتا ہے۔ گو قریباً یہ فیصلہ کر دیا گیا ہے
کہ ایک خاندان کی زبانیں دوسرے خاندان کی زبانوں سے قطعاً متماثر ہیں لیکن اس کے ساتھ
ہی یہ بھی تسلیم کیا گیا ہے کہ ایک خاندان کی زبان میں دوسرے خاندان کی زبان کے الفاظ
میں جملے بھی ہیں۔ یا دو مختلف زبانوں کے الفاظ میں محسوس یا غیر محسوس تبادلہ ہو گیا ہے۔
بشرطیکہ کوئی زبان مردہ نہ ہو یا اپنی اتنی نہ چھوڑ چکی ہو اور اس کی سرزمین میں غیر زبان کے بہت
سے الفاظ اشتہالی قاعدہ سے داخل ہو جاتے ہیں یا داخل کر لئے جاتے ہیں۔

زبانوں کی موجودہ روش اور سلسلہ بندش سے معلوم ہوتا ہے کہ مندرجہ ذیل صورتیا حالات
میں ایسا اشتہال یا مجادلہ عمل میں آتا رہتا ہے۔

(۱) بذریعہ داخلہ الفاظ۔

(۲) بذریعہ داخلہ الفاظ یا تصرف۔

(۳) بذریعہ توار و تزکیب یا معافی۔

داخلہ الفاظ کی بابت یہ امر اظہار طلب ہے کہ داخلہ الفاظ ہمیشہ ارادی ہی نہیں ہو کرتا بلکہ اس کا
اکثر حصہ غیر ارادی طریق سے بھی عمل میں آتا رہتا ہے۔ لوگ غیر زبان کے الفاظ اپنی زبان میں ضرور
داخل اور استعمال کرتے جاتے ہیں۔ اور انہیں خبر تک نہیں ہوتی۔ گو ایک تکلم ادا کرتا غیر زبان کے
الفاظ یا فقرات استعمال کرتا ہے۔ لیکن وہ سلسلہ گفتگو میں باطن سے گفتگو خاصہ اس غرض سے
نہیں لائے جاتے کہ ان سے اپنی زبان والا مال کی جائے گی بلکہ ضرورتاً عادتاً اطلاق پاتے

کام لیا جاتا تھا۔ جب اشارات یا حرکات سے کام نہ چلایا ضرورت کے مزید ذرائع کی جانب توجہ کی تو ماچار بولنے پر مجبور ہوا۔ اشارات میں بھی ایک حرکت کرنی پڑتی ہے اور بولنے میں بھی ایک حرکت ہوتی ہے۔ صرف اعضائے حرکت کی میں فرق ہے۔ اس ضرورت کی وجہ سے رفتہ رفتہ زبان خود بخود کھلتی گئی اور ہر مطلب یا مقصد کے واسطے کچھ نہ کچھ منہ سے اضطاری طور پر نکلنے لگا۔ جو اخیر پر بامعنی یا بے معنی الفاظ بنتے گئے پھر ان الفاظ سے فقرات اور جملے بنتے گئے۔ اور سامع اور سکر دو زبان بقیہ حاشیہ متعلقہ صفحہ ۱۱۸۔ معافی نہی لئے جاتے ہیں جو غیر زبان میں مضمون میں لیکن تلفظ صحیح نہیں رہتا۔

تیسری صورت ایک خاص صورت ہے۔ گو ماہرین علم اللسان اس تیسری شق کی نسبت چند انسانی ظاہر نہیں کرتے لیکن اس پر بھی بحث کی جاسکتی ہے۔ کسی ایک زبان میں بعض یا چند الفاظ ایسے بھی پائے جاتے ہیں جو باعتبار ترکیب یا مضمون اور معانی کے ہو یہ ہو دوسری زبان میں بھی پہلے سے موجود ہوتے ہیں لیکن تحقیقاً یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ایسا تو اردو کیوں یا کب سے ہوا شروع ہوا ہے۔ ایسا اوقات ہی کہتا پڑتا ہے کہ ایسی صورتیں یا ایسے چند تو اردو الفاظ میں مثلاً انگریزی میں لفظ *منہ* اور *منہ* اور *منہ* اور *منہ* برہمنی خرد۔ یہ وہ اور بد بخت کے متعلق ہیں۔ ان الفاظ کے ہم ردیف پنجابی زبان میں الفاظ یعنی چہڑا اور چڑا موجود اور مستعمل ہیں۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ نہ تو انگریزی زبان نے ان معانی میں یہ الفاظ پنجابی سے اخذ کئے ہیں اور نہ پنجابی ہی کے واسطے انگریزی ان کا اخذ ہے مگر اس قدر ضرور ماننا پڑے گا کہ ان انگریزی الفاظ کے ہم مفہوم یا قریب المفہوم الفاظ پنجابی میں پہلے سے موجود چلے آتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ چونکہ سب انسانی نسلوں کی بنیاد یا اصل ایک ہی ہے یا یہ کہ سب کا نشوونما ایک ہی طریق سے ہوا ہے اس واسطے ایسے تو اردو کا بعض السنہ میں پایا جانا کسی استحالة کا موجب نہیں ہو سکتا جب انسانی صنایع اور دیگر خصوصیات یا طبائع کا اتحاد یا وجود اس بعد اور اختلاف کے موجود ہے تو کیا وجہ ہے کہ اس قسم کے لسانی الحاقات ابتدائی تو اردو نہ قرار دئے جائیں ممکن ہے کہ ہم وہ اشتقاقی صورتیں یا وسائل کو چکے ہوں جو ایک زبان کا دوسری زبان سے تناسب یا تعلق ظاہر کرنے کے کا ذریعہ لازمی ہیں۔ یہ آگاہ کہ زبانیں شروع میں کبھی بھی ایک نہ تھیں یا ان کا شروع ایک نہ تھا یا

کا اون پر سن احوال و اتفاق ہوتا گیا۔ رفتہ رفتہ اس طریق عمل سے ایک خاص علاقہ یا گروہ بین ایک زبان کی بنیاد پڑی گئی اور علاقہ یا اوس جماعت میں بوجہ ایک خاص طریقہ ہونے کے وہ اون کی ماوری زبان سے موسوم کی گئی۔

اس گروہ حکما کا یہ خیال کہ انسان پہلے پہل بالکل گونگا تھا اور اس کے منہ سے کوئی آواز یا معنی یا بے معنی نہیں نکلتی تھی اور مجبوراً بعد میں اوس کی زبان خود بخود نکلتی گئی اور رفتہ رفتہ سامع اور متکلم کا اون حرکات اور مفہوم پر اتفاق ہوتا گیا۔ جامع نہیں ہے اس دلیل یا اس بحث کا زیادہ تر حصہ قیاسی ہے۔ یہ مان لیا جائیگا کہ ابتدا میں انسان ایک عالم حیرت یا عالم اضطراب میں بہ صفت یا بہ حیثیت گونگا ہوگا۔ یہ کہنا کہ اوس کے منہ سے کوئی آواز بھی نہیں نکلتی تھی یا وہ بول ہی نہیں سکتا تھا ایک غلط بحث ہے۔ انسان گونگا ہو یا نہ ہو اوس میں بولنے کی طاقت قدرتا موجود ہے۔ گونگا کون ہے؟ جسکے منہ میں کسی نقص کی وجہ سے بولنے کی مشین میں کچھ نقص یا بے ترتیبی آگئی ہے! اس نقص یا بے ترتیبی کی وجہ سے یہ کبھی نہیں کہا جائیگا کہ گونگے میں بولنے کی طاقت ہی نہیں ہے بچہ مان کے پیٹ سے نکلتے ہی جو اون آن۔ مان ہوں۔ غان غون۔ نان لون کر سنے لگتا اور بے معنی آوازیں نکالتا ہے۔ یہ طریق عمل اس امر کا بھی ثبوت ہے کہ انسان طبعاً گونگا نہیں ہے۔ اوس میں طاقت نطق موجود ہے اور اگر گونگا ہے تو پھر لب میں بقول ان حکیموں کے کیوں بولنے پر مجبور ہوا۔ انسان کی بنیاد میں نطق کی طاقت موجود ہے اور وہ بالقوۃ مطلق ہے۔ زبان ایسی ترکیب سے منہ میں رکھی گئی ہے جو بجائے خود اوسکے نطق کی زندہ اور موجودہ شہادت ہے

بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۱۹۔ اون میں کوئی اتحاد نہیں پایا جاتا تھا۔ وہ تاویل زیادہ سم استدلال ہے جو بادی النظر میں صحیح نہیں معلوم ہوتا جب نسلیں متحدہ ہیں اور ان میں ایک وقت کے اندر یکانگت تھی تو کیا وجہ ہے کہ اون کی زبانوں میں بعض حالات ایسی یکانگت نہ پائی جائے اور کسی نظیر کے پیش آئے پر اوسکو قیاسی قرار دیا جائے۔ سلسلہ تحقیقات ابھی ختم نہیں ہوا ممکن ہے کہ کسی وقت یہ سلسلہ بھی مزید لائل سے ثابت ہو جائے۔ ۱۲

گو یہ پارہ گوشت بلا ارادہ ضمیر و متوج دماغ بولنے پر قادر نہیں مگر تاہم ایک جزو اعظم ضرور ہے۔

دوسرے گروہ حکما کی یہ رائے ہے کہ سب انسانی نسلیں ایک ہی اصل کی فرع ہیں اور ان سب کی بنیاد ایک ہی ہے۔ شروع میں سب انسان ایک ہی جگہ یا ایک ہی خطہ میں رہتے تھے اور ان سب کا ایک ہی مسکن تھا اور ان سب کی زبان ایک ہی تھی۔ جب ان میں رفتہ رفتہ تفرق پڑتا گیا تو زبان میں بھی اختلاف ہوتا گیا جس سے مختلف زبانیں پیدا ہوتی گئیں بعضوں نے یہ بھی کہا ہے کہ اختلاف آب و ہوا بھی اختلاف السنہ کا موجب ہو اسے شاید یہ ان معنوں میں درست ہو کہ اختلاف آب و ہوا کی وجہ سے ضرورتوں میں اختلاف ہو جاتا ہے اور اختلاف ضروریات منتج ہے مختلف آوازوں اور فقرات کے پیدا ہونے کا زبانوں کے بننے یا پیدا ہونے کی علی صوتین یا ابتدائی واقعات انسان کے ذاتی خیالات اور ارادے ہیں۔ چونکہ انسان مرید بالطبع ہے اور اس میں خیالات کا مادہ و ولایت کیا

لے یہ امر ترین قیاس بھی ہے۔ آج تک یہ بحث بھی صاف نہیں ہوئی کہ انسانی نسلیں مختلف ابتدا کھتی ہیں یا ایک ہی باعتبار مذاہب یہودی۔ عیسائی۔ مسلمان۔ اپنے تئیں ایک ہی اصل کی فروغ ظاہر کرتے ہیں۔ اہل ہنود کے عقاید کے رو سے ایک قابل غور اختلاف ہے لیکن اگر ان سب خیالات سے قطع نظر کر کے نسلوں کے نسلی اعتبارات سے یہ بحث طے کی جائے تو اتنا پڑے گا کہ سب انسان ایک ہی اصل اور ایک ہی نسل سے ہیں گو خیالات میں فرق اور شیل رسوم میں گو تفرق ہے لیکن طبعی فضایل اور عادات میں سوائے رنگ روپ کے جسکی وجہ اختلاف آب و ہوا ہے اور کوئی ایسا صریح تضاد نہیں ہے جس سے ایک شعبہ انسان دوسرے شعبہ انسان سے باعتبار اصل جدا سمجھا جائے۔ قوت ضمیر اور قوت ضمیر کے انوار یا تصرفات تقریباً یکساں ہیں۔ گو ان میں گونا گویا فرق ہو مگر ایک ہی صانع کی صنعت ہیں اور ان میں بہت کچھ مشابہت پائی جاتی ہے۔ جو اس امر کا ثبوت ہے کہ شروع کے اعتبار سے سب نسلیں ایک ہی اصل کی فرع ہیں اور ان سب کا رجحان باعتبار فطرت ایک ہی جانب ہے۔ اگرچہ مذاہب اور چند دیگر مسلمات کے اعتبار سے مختلف فیہ ہیں مگر ان سب

جاچکا تھا اس واسطے یہ ضروری تھا کہ اون کے اظہار کے لئے کوئی سبیل بھی ہو۔
 جس طرح اسٹیم اپنی راہ آپ بنالیتا ہے اور اپنے زور سے نکل جاتا اور راستہ کر لیتا ہے اسی
 طرح خیالات کے اسٹیم نے اون راہوں سے گزرا اور نفوذ کیا ہے جن سے زبانوں
 کی بنیاد پڑتی ہے۔ خیالات اور اردوں کا رگنما محال تھا۔ اون میں ایک قدرتی طاقت
 تھی طبعی جوش پھوٹ کر نکلا اور خود بخود منہ سے الفاظ نکلتے گئے۔ ایک کے منہ سے نکلے
 اور دوسرے نے سنے۔ رفتہ رفتہ اون کا ذخیرہ ہوتا گیا۔ دراصل انسان کے جوارح و دماغ
 کے تاراج بین دماغ میں توجہ اور جوش ہوتا ہے اور اس کے زور سے جوارح میں حرکت
 آتی ہے اور انسان مختلف طریقوں سے اس جوش یا اس حرکت سے کام لیتا ہے۔
 یہ ثبوت کہ خود بخود جوش اور ضرورت کی حالت میں الفاظ نکلے ہیں ہمیں
 ایک نو زائیدہ بچہ کی حالت سے مل سکتا ہے پہلے دن کا بچہ مکرر دیکھتا اور روتا اور
 چلاتا ہے۔ اس رونے اور چلانے میں غون غون اور اون آن بھی کرتا جاتا ہے۔

بقیہ حاشیہ تعلقہ صفحہ ۱۲۱۔ شاخون میں ایسے سلامات یا اعتبارات کا پایا جانا اور بہت مجموعی فی الطبع
 ہونا اس ارکی برمان ہے کہ یہ سب شے ایک ہی سرچشمہ سے نکلتے ہیں اور موجودہ اختلافات جو
 اون میں پائے جاتے ہیں۔ وہ اعتباری یا غیر حقیقی اور اختلاف آب و ہوا کی وجہ سے ہیں۔ ۱۲۔
 فلسفہ زبان میں یہ بحث بھی خالی از دل چسپی نہیں کہ آیا۔

دالف، ابتدا حروف سے ہوئی۔

دب، یا الفاظ سے۔

بعض لوگ خیال کرتے ہیں کہ ابتدا میں حروف کا اطلاق ہوا ہے۔ بعد میں الفاظ کی ترکیب
 عمل میں آئی ہے۔ اور بعض کا یہ خیال ہے کہ حروف بعد میں ترکیب یا ترتیب دئے گئے ہیں۔ اس
 بحث میں یہ پہلو تریب الصحت معلوم ہوتا ہے کہ حروف کی ترکیب یا ترتیب فی البدل عمل میں
 آئی ہے۔ چھوٹا بچہ پہلے پہل اوٹ پٹا ننگ جو الفاظ آتا ہے منہ سے نکالتا ہے۔ ابجد نہیں پڑھتا
 ہے۔ بے معنی یا بامعنی الفاظ تو بول لیتا ہے۔ لیکن۔ الف۔ ب۔ یا۔ اے۔ کی مشکل سے پڑھتا
 ہے۔ اور اگر وہ پڑھ بھی جائے تو یہ ابجد بھی بجائے خود کہات کا مجموعہ ہے۔ گو الف اور ب۔

چند روز تک اون آن اور غون غان ہی رہتی ہے۔ ازان بعد اس غون غان اور اون آن میں ایک ترکیب سی پیدا ہونے لگتی ہے۔

شیر خواجہ جو یہ غون غان کرتا ہے تو دراصل اپنی دانت میں بوتلا اور باتین کرتا ہے لیکن چونکہ ابھی تکمیل یا مشق نہیں ہوئی۔ اس واسطے پورے طور پر قادر نہیں ہوتا۔ جن لوگوں نے شیر خوان بچوں کی باتین اور غون غان سنی ہے اور مسلسل غور سے دیکھا ہے کہ کس طرح دن بدن اون کی غون غان اور اون آن میں ٹنکتی آتی جاتی ہے اور کس طرح تو تلے پن سے صفائی حاصل ہوتی ہے وہ کہہ سکتے ہیں کہ ایک نوڑا بیدہ بچہ شروع ہی سے بوتلا اور باتین کرتا ہے۔ چونکہ وہ نشوونما میں تازگی اور استقامت آتی جاتی ہے دونوں دونوں بچہ کی طبیعت میں ایک ایسا جوش پیدا ہونے لگتا ہے کہ وہ خود بخود اوٹ پٹا ننگ الفاظ بولنے لگ جاتا ہے اور انہیں الفاظ سے اپنا مطلب نکالتا ہے۔ صرف بچہ ہی نہیں بلکہ دوسرے بھی انہیں الفاظ سے استدلال کرتے ہیں۔ گو اس ابتدائی طاقت میں سماعتی حصہ بھی بہت کچھ ہوتا ہے مگر طبعی طاقت

بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۲۲۔ سیکھنے میں حروف مفرد ہیں۔ لیکن بولنے میں مرکب ہیں دیکھو شیر خواجہ بچہ کس صفائی اور کس بھولے پن سے۔ امان۔ ابا۔ جا۔ آ۔ کتا ہے۔ ہم ان حالات سے استدلال کر سکتے ہیں کہ انسان شروع شروع میں ترکیبی صورت کا ہی زیادہ تر سہولت سے اطلاق کر سکتا ہے اور اسی کو تقدم حاصل ہے۔ اور اسکے اثبات میں یہ دلیل بھی دی جاسکتی ہے کہ دماغ اور ضمیر کے اظہار جوش میں بالخصوص حروف کی صورت محسوس نہیں ہوتی۔ کیونکہ دماغ اور دل میں مرکب صورتیں ہی مرتسم اور منجذب ہوتی ہیں نہ کہ مفرد جب انسان طبعی طور پر مرکبات کا عادی ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ حروف کی تدوین الفاظ سے پہلے مانی جائے۔ حروف کی ضرورت کس وقت اور کب محسوس ہوئی یہ ایک دوسرا سوال ہے۔ ہماری رائے میں تکلم اور تحاطب کے سالہا سال بعد یہ ضرورت محسوس ہوئی ہوگی۔ اگر ساتھ کے ساتھ ہی یہ ضرورت بھی محسوس ہوتی تو انسانی تاریخ میں اس قدر دہشت لاپن اور گڑبڑ پائی جاتی جب واقعات کا احفاظ کا محقق نہ ہو سکا اور دماغ رہ گیا تو فن تحریر نکلا اور اس فن کی خاطر حروف کی بنیاد رکھی گئی۔ جس طرح کسی نے مناسب اور موزون سمجھا۔ وہی

بھی بہت کچھ کر دکھاتی اور نمایان اثر ڈالتی ہے۔

بعض اوقات انہیں الفاظ میں سے چند الفاظ خود بچہ کے والدین کی زبان پر آتے ہیں اور انہیں سے مطلب برآری ہوتی رہتی ہے۔ مثلاً بعض بچے خور و سالی میں پانی۔ انار۔ مٹاکہ کر لگتے ہیں۔ یہ الفاظ ان کے خود اختراعی ہوتے ہیں۔ لیکن ان سے مطلب نکل آتا ہے بچہ کے منہ سے انا نکلا اور ان مطلب سمجھ گئی۔ اگر سب انسانوں کی قوت طاقت بچپن کی حالت ہی میں رہتی تو بچپن کے الفاظ ہی ایک زبان کا اثر رکھتے اور انہیں سے اخیر تک کام نکلتا رہتا۔

یہ سوال بھی ہو سکتا ہے کہ الفاظ خود بخود کیوں کر پیدا ہوتے گئے۔ اس کے جواب دینے سے پہلے یہ سوچنا لازمی ہے کہ ہر انسان کے دل میں خاموش رہنے کی حالت ہیں جس قسم کے خیالات نشو و نما پاتے اور جوش زن ہوتے ہیں وہ معنی مجسم ہوتے ہیں۔ گو انسان دنوں نہ بولے اور زبان بند رکھے لیکن دل میں جو جو خیالات اٹھتے ہیں ان سے اور ان کے مفہوم سے پورے طور پر باہر اور باخبر ہوتا جب ضمیر اور دماغ اشکال معانی سے بھر رہا ہے اور ان اشکال میں ایک طاقت ایسا ایک جوش بھی ہوتا ہے۔ تو جسطرح اسٹیم اپنی راہ بنالیتا اور نکل جاتا ہے اسی طرح وہ اشکال معانی بھی الفاظ کے قالب میں ظہور پذیر ہوتے رہتے ہیں۔ خیالات کے ہجوم سے الفاظ کی شکل بنتی گئی اور ان اشکال سے اور مختلف تشکیلیں ترکیب پذیر ہوتی گئیں۔ اسٹیم جب نکلتا ہے تو اس میں سے بھی ایک قسم کی آواز نکلتی ہے اور وہ آواز الفاظ میں منتقل یا تحویل کی جاسکتی ہے اسی طرح ہجوم خیالات کے اسٹیم کی بھی ایک آواز ہوتی ہے اور وہ آواز الفاظ میں منتقل ہوتی رہتی ہے اور حافظہ اس سے محفوظ رکھتا ہے۔ اگر ایک آدمی چند منٹ کے لئے بولنے سے روک دیا جائے تو اس کے دل و دماغ میں ایک قسم کا جوش پیدا ہونا شروع

بقیہ جانشینہ صفحہ ۱۲۳۔ طریقہ اختیار کیا اور اسی طریقہ پر یون ترقی پاتا رہا۔ فن تحریر کا بعد میں رول پانا ایک بڑی دلیل اس امر کی ہو کر انسان شروع ہی کر لیا۔ اس کا عادی رہا اور اس کا اس کی طبیعت کا ایک لازمی فعل ہی ۱۲۔

ہونا اور اوس کی طبیعت کو ایک اضطراب لاحق ہونے لگتا ہے۔ ہجوم خیالات سے دل چاہتا ہے کہ بے ساختہ بول اٹھے اور جو کچھ دل میں بھرا ہے کہہ دے۔ یہی صورت حدوث الفاظ کی تھی اور اوس ہی جوش سے اول کا شروع ہوا ہے۔ لفظ سے مراد اس جوش کا اظہار اور مکمل ہو جانا ہے۔ موجودات کا نشوونما اور تکمیل اس درجہ تک کہ جہاں تک قدرت نے اوس کی حد مقرر کر دی ہے۔ عمل ارتقا کی بدولت ہوتی جاتی ہے۔ لفظ اور زبان کی نشوونما کا کفیل بھی یہی عمل ہے۔ ہماری ہر ایک قسم کی ترقی اور تکمیل قانون وحدت کے تابع ہے اور اوس قانون وحدت کا ایک حصہ عمل ارتقا بھی ہے۔

بعض حکیموں کی پر رائے ہے کہ ہر زبان کی بنیاد یا اصل چند ابتدائی مادے ہیں جن سے اوس زبان کی ترکیب اور تخلیق ہوئی ہے۔ ان ابتدائی مادوں کی تعداد میں اختلاف ہے۔ کسی نے کچھ تعداد بیان کی ہے کسی نے کچھ۔ اور یہ بھی خیال کیا گیا ہے کہ وہ مفرد ہیں اور متقرری تحقیقات کے اعتبار سے اول کی تعداد ۵۰۰ سے زیادہ نہیں۔ یہ ابتدائی مادے جس طریق سے دریافت ہوئے ہیں اوس کی نسبت مختلف رائیں ہیں۔

بعض نے یہ توجیہ کی ہے کہ جب انسان حرکات اور اشارات سے تنگ آگیا تو اوس نے اپنے ارد گرد کے چرند اور پرند کی آوازوں کی نقل اوتارنا شروع کی۔ اس عمل یا اس ترکیب سے ابتدائی مادے تیار یا پہنچتے ہوئے گئے اور پھر اون سے بقاعد

۱۔ اب یہ ثابت کر نیکی کوشش کی جاتی ہے۔ کہ ہر علم اور ہر دریافت اور تحقیقات اور ہر نظریہ ایک قانون وحدت بقیر حاشیہ متعلقہ صفحہ ۱۲۵ کے تابع ہے اور ایک شلخ یا ایک حقیقت دوسری حقیقت سے ایک نیت اور ایک الحاق رکھتی ہے اور ہر کثرت میں ایک قانون یا ایک اصول وحدت پہنانا اور مستتر ہے اور تمام ہستیاں ایک ہی قانون کے ماتحت ترقی اور متزل کر تی رہتی ہیں۔ تمیاس یہ چاہتا ہے کہ کسی دن ہماری تمام تحقیقات یا تسرلات کا سلسلہ ایک ہی قانون سے منضبط ہو کر ایک عام وحدت سے ملایا جائے گا۔ یہی قانون وحدت اوس اتصال وحدت تک ملی جاتا ہے جو ان تمام وحدتوں کا منبع ہے اور جو اپنی ذات میں ایک خالص وحدت ہے ۱۲

تصریف الفاظ کا ذخیرہ بنتا گیا اور یہ قوت پیدا ہوتی گئی کہ ہر مطلب پر سہولیت ادا کیا جاسکے۔

نقل اوتارنے کی توجیہ چندان دل چسپ نہیں ہے۔ جس طرح پرند چوند۔
درندے۔ آوازین نکال سکتے ہیں۔ یا نکال سکتے تھے اسی طرح انسان بھی آسانی
نکال سکتا ہے اور نکالتا ہوگا۔ جیسے اوروں کی آوازین سنائی دیتی ہیں۔ ویسے ہی
اپنی آوازین بھی سنائی دیتی ہیں۔ کیونکہ اپنی ذاتی آوازوں سے ہی کام نہ لیا گیا۔
کوہوں کی کائین کائین۔ اور کتوں کی بھون بھون سے کیونکہ مادوں میں ترقی ہوتی
گئی۔ اور کیوں وہ دبے سرے آوازین انسان کی ابتدائی مادے قرار دی
گئیں یا اون آوازوں سے اپنی آوازین چھوڑ کر کیوں کام لیا گیا۔ حالانکہ انسانی آوازوں
کا نظام چرند اور پرند کے نظام آواز سے کہیں زیادہ مکمل اور سنجیدہ ہے۔ ہماری رائے
میں یہ ایک کمزور دلیل یا استدلال ہے۔

بعض حکیموں کا خیال ہے کہ خود انسانی آوازین ہی ابتدائی مادوں کی بنیاد
ہیں اور انہیں ذاتی مادوں سے زبانوں میں رفتہ رفتہ ترقی ہوتی گئی ہے یہی آوازین
اون تمام مادوں اور تمام مابعد کے تصرفات کا ماخذ اور مخرج ہیں۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ انسان نے بزور قوت متفکرہ الفاظ کا سلسلہ
قائم کیا ہے اور ان اصلی مادوں کا اندھ ہی قوت متفکرہ ہے۔ کیونکہ انسان میں
ایک ایسی قوت بھی پائی جاتی ہے۔ جس کی مدد سے وہ اپنا مافی الضمیر کسی نہ کسی طرح
معرض اظہار میں لاسکتا ہے۔ انسان کے دماغ میں ایک خیال گردش کرتا ہے۔ اس
سے اس میں ایک جوش اور طاقت پیدا ہوتی جاتی ہے اور اس جوش سے ضربات
لگ لگ کر ایک خاکہ بنتا جاتا ہے اور اس خاکہ کی ضربات سے مختلف آوازین نکلتی
یا بنتی جاتی ہیں۔ اور انہیں مختلف آوازوں سے الفاظ موضوع ہوتے جاتے ہیں چونکہ
یہ سب معلومات اجتہادی اور قیاسی ہیں۔ اس واسطے ہر ایسے اجتہاد پر دلائل بھی لائے
جاسکتے ہیں اور اعتراض بھی کیا جاسکتا ہے۔ تحقیقاً یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اصابت اور

ابتدائی صورت کیا تھی۔ البتہ مزید اطمینان کے واسطے صرف ہماری موجودہ حالت کچھ نہ کچھ نظیر یا سہارا ہو سکتی ہے۔

ہم نو زائیدہ بچہ کی مثال لیتے اور فرض کرتے ہیں کہ وہ بیرونی تحریکات اور اپنے انبائے جنس کے تصرفات سے بالکل بیگانہ اور نا آشنا ہے۔ وہ پیدا ہوتے ہی۔ چند مختلف آوازوں کے نکلنے پر مجبور ہوتا ہے۔ اوسکی پیدائشی آواز چند حروف سے مرکب ہوتی ہے۔ بالفاظ دیگر بچہ مرکب ہی آوازیں نکالتا ہے۔ کبھی کوئی مفرد حرف اوس کے منہ سے نہیں نکلتا۔ یہی آوازیں ابتدائی مادے ہیں اور یہی آوازیں بقاعدہ تشریف مختلف الفاظ کا مخرج یا مشتق ہیں۔ اگر یہ آوازیں ابتدائی مادے نہ قرار دی جائیں تو پھر اس سوال کا جواب ذرا مشکل ہو جاتا ہے کہ کیا درحقیقت چرند اور پرند کی داین ہی ہماری انسانی زبانوں کے ابتدائی مادے ہیں؟ ہمیں تجربہ اور مشاہدہ سکھاتا ہے کہ بچہ آوازیں نکالتے نکالتے بتدریج ایک ایسی حالت میں آ جاتا ہے کہ انہیں آوازوں سے الفاظ بنانے لگتا ہے۔ قوت متفکرہ ہر مادے کی درستی اور آفرینش کرتی ہے اور قوت طلاق بتدریجہ اطلاق اوس میں جان ڈالتی ہے۔

اس ضمن میں یہ سوال کیا گیا تھا کہ ان مادوں یا صورت ترکیبی میں مفہم یا معانی کی روح کس طرح آگئی۔ پہلے یہ مان لینا چاہیے کہ انسان میں ایک ایسی طاقت بھی ہے جو ان مادوں کو وجود میں لاتی ہے۔ جن سے الفاظ کا ذخیرہ بنتا جاتا ہے۔ یہ کلیہ ماننے کے بعد ہم یہ کہیں گے کہ جب چند مادے پیدا ہو گئے اور ان سے الفاظ کی ترکیب عمل میں آتی گئی تو یہ عمل و دھال سے خالی نہ تھا۔

(الف) یا تو منطبق بہ ضروریات تھا۔

(ب) یا غیر منطبق بہ ضروریات تھا۔

ہر ضرورت کے مقابلہ میں خیال دماغ اور دل میں جوش مازتا اور گردش کرتا ہے۔ قوت متفکرہ اوس میں مناسب کتر بیوت کر کے اوسے ایک اور صورت پر لاتی ہے۔

شلاً پہلے پہل انسان کے دل میں یہ خیال اٹھا کہ مجھے چلنا چاہیئے۔ اس خیال کی کشش اور جوش سے انسان نے چلنا شروع کیا۔ اس حرکت پر اس کے منہ سے ایک لفظ نکلا اور اس نے اسے رٹ لیا اور پھر ایسے موقع پر اسی کا اطلاق کیا جاتا رہا اور دوسروں نے بھی اسے سن سن کر یاد کر لیا۔ اور پھر اس میں رفتہ رفتہ اور بھی تراش خراش ہوتی گئی۔ یہ اعتراض کہ خود بخود الفاظ کا اطلاق پانا یا نکالنا کیون کر ممکن ہے۔ موجود اور مضبوط نہیں۔ انسان میں یہ طاقت مودعہ ہے کہ ضرورت کے وقت بے ساختہ و بلا تردد اس کے منہ سے الفاظ اطلاق پاتے ہیں۔ ہم ایک ناگمانی واقعہ دیکھتے یا سنتے ہیں اور ہمارے منہ سے بلا ارادہ بلا سوچے ایک خاص لفظ یا کوئی جملہ نکل جاتا ہے اور کبھی کبھی وہ لفظ یا وہ جملہ باوجود بے معنی ہونے کے بھی کام دے جاتا ہے۔ یا معنی الفاظ کے ساتھ بے معنی الفاظ کا اطلاق پا جاتا اس امر کی ذہیل ہے کہ بعد از غرض و فکر عمیق چند الفاظ یا معنی قرار پاتے گئے اور بعض شروع میں شمار ہونے لگے۔

اس بحث کو کہ کیوں اور کس وجہ سے بعض الفاظ یا معنی قرار پائے اور کیوں بعض بے معنی مدین رکھے گئے۔ ہم تیسرے فقرہ کے جواب میں طے کر لیں گے۔ یہاں صرف اسی قدر کہا جاتا ہے کہ ایسا کرنا یا ایسا ہو جانا ضرورت اور مذاق پر بھی بہت کچھ موقوف تھا۔

لہٰذا یہ قرار دے لینا کہ ایک ہی انسان نے زبان کی بنیاد ڈالی ہے یا ایک ہی انسان کی آوازوں کے مادوں سے زبانیں بنتی گئیں ہیں۔ ایک بے بنیاد خیال یا کمزور رائے ہے۔ اس تک دو میں درجہ بدرجہ سب انسان شامل ہیں اور یہ نہیں کہا جاسکتا کہ کتنے عرصے کے بعد ان مادوں کی بدولت مختلف انسانوں نے اس میں وہ ملکہ یا وہ طاقت پیدا کی ہوگی جو سہولت اطلاق اور قسم مطالب کے اعتبار سے زبان کہلانے کی مستحق ٹھہرائی گئی۔ ۱۲

لہٰذا ہم کہے باندھے یوں بیان کرتے ہیں کہ خدا نے انسان کی بنیاد خود ڈالی ہے اور خود ہی اس خدا تعالیٰ کا بانی ہوا ہے اور اس نے انسان کے دل اور زبان میں بولنے کی طاقت ودیعت

قوت متفکرہ کے ساتھ ایک میسبی مذاق یا میلان بھی انسان کی طبیعت میں پایا جاتا ہے۔ قوت مذاقیہ فصاحت یا بلاغت کے قواعد و ضوابط کی پابندی کے بغیر بھی خود بخود صورت پیش آمدہ کا انتخاب کرتی اور اونہیں ترتیب دیتی جاتی ہے۔ اور سچ پوچھو تو قواعد فصاحت اور ضوابط بلاغت کی بنیاد بھی مختلف مذاقوں اور میلانوں کا صحیح یا مانوس اور غریب پنچوڑ ہے۔ جو صورتیں اور مکالمات عام مذاق کے موافق ہوتے گئے انہیں بلین فصیح۔ شستہ تسلیم کیا جاتا رہا۔ یہ بحث بھی کی جاتی ہے کہ ان معانی یا معانی کا یقین یا تخصیص اور اعتماد کن دلائل اور کن وجوہ پر کیا گیا ہے۔ معانی مقررہ کے تسلیمی دلائل یا وجوہ مختلف ہیں۔ بعض الفاظ کے معانی ابتدائی

یقیناً یہ کہ اور اسی نے اسے یہ بے ہا طاقت بخش کر اوس کا درجہ اور مخلوقات سے اعلیٰ اور برتر بنا کر شروع شروع میں اوس کے دل میں الفاظ یا الفاظ کا اطلاق خود اتفاق کیا ہے۔ بعض لوگ اس پر معترض ہوتے ہیں۔ اگر مذہبی تیوری کے نام سے استعمال لازم آئے تو یہ جہاد بات ہے ورنہ اس مذہبی توجیہ سے بھی کوئی وقت پیش نہیں آتی۔ اگر میں علت العلل کی قدرت اور تصرفات پر یقین اور اعتماد ہے تو کہہ سکتے ہیں کہ فیضانِ ندی نے ہر انسان کی طبیعت میں یہ طاقت یا یہ مادہ رکھ دیا ہے۔ جب یہ کہا جاتا ہے کہ انسان کے ضمیر میں یہ تفسیر اور خصوصیات پائی جاتی ہیں اور انسان ان تو تون کے ذریعہ سے یہ کام کر سکتا ہے تو یہ باتیں ایک فلسفی کی زبان سے منکر بہت لوگ مان لیتے ہیں۔ صرف اس اعتبار سے کہ وہ ایک فلسفی کا قول ہے لیکن جب مذہبی فلسفہ کے اعتبار سے خدا کا کلام بیکر کہا جاتا ہے تو بعض لوگ ناک جھون چڑھنے لگ جاتے ہیں۔ صرف مذہب کا نام کرنے سے ان کے حقایق سے بھی انکار اور اعراض کیا جاتا ہے جو فلسفی اعتبارات سے قابل تسلیم ہوتی ہیں۔ مذہب بھی داس ایک فلسفہ ہے جس طرح یونانی فلاسفوں نے فلسفہ کی تقسیم طبیعیات، اخلاق، اور منطق پر کر رکھی تھی اسی طرح یہ بھی سمجھ لینا چاہیے کہ فلسفہ کی ایک اور قسم مذہبی فلسفہ بھی ہے۔ فلسفین نے اسے مادیات کی بابت بحث نہیں ہوتی بلکہ مجردات و روحانیات کی نسبت بھی بحثیں کی جاتی ہیں۔ مذہب بھی تقریباً اسی بحثوں سے خالی نہیں ہے جو فلسفین کی جاتی ہیں بڑا فرق ان میں طرز تعلیم یا استدلال کا ہے۔ مذہب اپنے تمام اقدمات کی بنیاد علت اولیٰ یا خدا کو سمجھتا ہے اور فلسفہ میں سہولیات سے بحث ہوتی ہے۔ بعض

ما دون کی مناسبت سے تسلیم کئے گئے ہیں اور بعض کے معانی اعتباری ہیں۔ جب ایک گروہ نے ایک لفظ کے لئے بالفاظ استعمال ایک خاص معنی تسلیم کر لئے تو وہی معنی اس لفظ کے تحقیقی یا اصلی معنی قرار پا گئے۔ اعتباری معنوں کی ایک جدا گانہ لہجہ چوڑی بحث ہے جس سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ انسان کے سمات میں سے کس قدر سمات کی ہستی محض اعتبارات پر موقوف اور مبنی ہے۔

اگر ہم یہ سوال کریں کہ زبان فارسی میں لفظ بودن کے معنی ہونا اور اودین لفظ چھنال کے معنی ایک خراب چال چلن کی عورت کے کیون ہیں تو ہمارے پاس یقین دلانے کے لئے کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جس سے برائے وجہ عقلی ہم یقین کر لیں کہ واقعی لفظ بودن اور لفظ چھنال کا جو مفہوم لیا گیا ہے اس کے سوائے اور کوئی مفہوم ہو ہی نہیں سکتا۔ غایت درجہ ہم چند اشتقاق پیش کریں گے۔ مگر اس سے بھی مزید اطمینان ہونا مشکل ہے اخیر یہ پھر پھر کر یہی کہنا پڑے گا کہ ایسا ہی سنتے آئے ہیں۔ اور ان الفاظ کو ایک ملک کی جماعت نے انہیں معانی میں استعمال کیا ہے۔ اعداد ہر ملک اور ہر قوم میں مسلمہ صداقتیں ہیں۔ لیکن اگر پوچھا جائے کہ دو کو دو اور تین کو تین۔ کیون کہا جاتا ہے اور کیون کچھ اور نہیں کہا جاتا۔ تو کوئی عقلی دلیل پیش نہ کی جاسکے گی۔ ان مثالوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ دراصل اعتباری طور پر الفاظ کے معانی تسلیم کئے گئے ہیں۔ ورنہ عقلی استدلال سے یہ نہیں کہا جاسکتا

بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۲۷۔ بڑے بڑے فلسفیوں کا یہ مذہب بھی ہو کہ کچھ فلسفہ کی بحث بھی علت العلل سے ہی شروع ہونی چاہیے مطلق فلسفہ کی بنیادیں اسی دنیا تک ختم ہو جاتی ہیں اور فلسفہ زمین سے چل نکلتا ہے۔ ایک فلسفی یون کہتا ہے کہ انسان کی طبیعت میں نظام یا قوام الہی کے اعتبارات سے یہ جذبات پائے جاتے ہیں اور ان کا خاتمہ یا اثر اس نظام یا قوام کے خاتمہ کے ساتھ ہی ہو جائیگا اور ایک مذہبی فلاسفر سے یون بیان کرتا ہے کہ ایک علت العلل یا خدا نے انسان کی ذات میں یہ اوصاف ودلیت کر رکھے ہیں اور ان کا خاتمہ ایک اور عالم میں ہا کر ہو گا جسے عالم محاد کہتے ہیں اس طرز استدلال سے سارے فلاسفوں کا یہی مذہب کے مقابلہ میں انکار نہیں ہے بلکہ اکثر فلاسفر اس مذہب ہی استدلال سے اتفاق بھی کرتے ہیں۔ ۱۲

اگیا یا خیال میں جہم گیا وہی اعتبار سی اعتبار سی طور پر تسلیم لیا گیا اور وہی اس کی معنی قرار پائیگی۔
اگر یہ پوچھا جائے کہ کیوں اور معانی وضع نہ کر لیں گے اور کیوں ایک ہی معنی پر القار کیا
اور کیوں ایک ایک لفظ کے کئی کئی معنی بھی ہیں۔ تو گوشانی نہ ہو لیکن ہماری رائے میں ان سوالوں
کا یہ جواب ہو سکتا ہے کہ اعتبار اور وضع میں فرق یہی وضع اسے میں چند حالات کا پہلے سے موجود ہونا
شرط ہے اور اعتبار میں یہ شرط لازمی نہیں جو پہلے ہی خیال میں جہم گیا وہی مقدم رکھا گیا۔ اور اوپر
اور بنیادین رکھی جاتی ہیں۔ اور جو مفہوم پہلے تسلیم کیا گیا تھا اس کے لگ بھگ اور مفہوم بھی
تسلیم کئے جاتے ہیں لیکن اس کے بالکل مطابق تسلیم نہیں کئے گئے۔

بعض الفاظ کے جو چند معانی تسلیم کیے گئے ہیں دراصل وہ ایک ہی ہیں صرف عارضی
اعتبارات سے جدا گانہ معانی ماننے جاتے ہیں در نہ ان میں بہت تھوڑا فرق ہے۔ مثلاً عربی زبان
میں یہ کہ بہت سی معنی ہیں مگر ایک معنی میں دوسرے معانی کی کچھ نہ کچھ جملہک پائی جاتی ہے۔ یہ کہ
معنی ہا تص کے بھی ہیں اور طاقت کے بھی اور ان دونوں میں ایک مناسبت موجود ہے۔
بعضوں نے یہ بھی کہا ہے کہ ایک ہی لفظ کا چند مختلف معانی میں استعمال ہونا بجا ہے خود اس
امر کی دلیل یہ کہ ان مختلف معانی میں بھی اعتبار یہی مقدم رکھا گیا ہے۔ اگر کسی حقیقت پر معانی
کا مدار ہوتا تو یہ اختلاف نہ ہوتا۔ اکثر الفاظ مترادف مفہوم بیان کئے جاتی ہیں۔ چند کتابیں پائی جاتی
ہیں جن میں یہ بحث کی گئی ہے کہ الفاظ میں کوئی مترادف نہیں ہے۔ نہ بہت معانی اور نہ بہت مفہوم۔ اور
بعض کی رائے میں مفہوم میں تو مترادف پایا جاتا ہے لیکن معانی میں نہیں پایا جاتا۔ اگر یہ نظر غور دیکھا
جائے تو مترادف بہت ہی کم پایا جائیگا۔ جو الفاظ مترادف بیان کئے جاتے ہیں دراصل ان میں برا
نام اعتبار و مترادف ہے حقیقی مترادف نہیں ہے۔

۱۔ مفہوم اور معنی میں باہم ایک بار یک فرق ہے۔ مفہوم الفاظ کا وہ ہے جو خود اہل زبان کے نزدیک اصلی اور
حقیقت اس لفظ کی ہے۔ اہل زبان جب کسی لفظ کی نسبت اصولی بحث کرتے ہیں تو کہنا چاہتے ہیں کہ وہ اس کی مفہوم
کی نسبت بحث کرتے ہیں یا یوں کہیں کہ مفہوم الفاظ سے وہ موقع یا وہ صورت مراد ہے جس سے وہ حقیقت استعمال
میں آئے یا لائے جاتے ہیں۔ جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ الفاظ استعمال کرتے ہیں وہ مفہوم الفاظ سے ہیجہ واتف ہوتے ہیں۔
سب سے پہلے ان کی نگاہ غور اس قدر معانی پر پڑتی ہے۔
یہی مفہوم معانی ہی ہے۔ ہوتا ہے اور کبھی کسی قدر خاص پر یہ لازم نہیں کہ ہر لفظ کے معنی
جانتے ہیں۔ اس کا مفہوم بھی یہ پایا جاتا ہے۔ کہ وہ مفہوم میں صورت معانی ہی داخل نہیں ہیں بلکہ موقع اور طریق استعمال
میں شامل ہے۔ اور معانی میں یہ خصوصیات داخل نہیں ہیں۔ دوسری زبانوں میں ہر مترادف ہونا اسی حقیقت سے
مشکل ہے کہ صرف معانی سے عمل کام نکالا جاتا ہے۔ ۱۱۔

بعض کی یہ رائے ہے کہ ایک ہی زبان کے الفاظ کے اندر تراوف نہیں پایا جاتا بلکہ دوسری زبان کے الفاظ کے مقابلہ میں تراوف ہوتا ہے یہ تو جیہ کچھ موزون نہیں ہے یہ فرض ہو کہ ایک زبان کے الفاظ باعتبار معانی دوسری زبان کے الفاظ سے ملتے ہیں لیکن اصلی معنوں میں تراوف ایک ہی زبان کے الفاظ میں ہونا چاہیے گو عام طور پر الفاظ تراوف نہ ہوں لیکن ایک ہی زبان کے اندر تراوفات ہوا لکل انکار کرنا حقیقت نفس الامری کے خلاف ہے۔ یہ لازمی نہیں کہ ایک ہی مطلب کی واسطے مختلف الفاظ ایک ہی معنی میں نہ ہوں جب ایک مطلب مختلف جملوں میں لایا جاسکتا ہو تو کیا وجہ ہو کہ ایک ہی معنی چند مختلف الفاظ میں پایا جائے؟ ان محال استعمال میں فرق ضرور ہو۔ سو اس فرق کو ان کے تراوف میں چندان فرق نہیں آسکتا کیونکہ جب وہ محال نہیں رہتا ہو تو وہی صورت تراوف نمودار ہو جاتی ہو اور اگر اس فرق محل استعمال کے تراوف ہو انکار کیا جاوے تو پھر ایک ہی لفظ میں جو چند معانی پر باعتبار مختلف مقامی خصوصیتوں کے استعمال کیا جاتا ہے۔ حقیقی منازعت تسلیم کرنی پڑے گی۔

یہ سوال کیا جاتا ہے کہ زبانیں کیوں مختلف ہیں یا کیوں مختلف ہو گئی ہیں اور ایک زبان کے الفاظ کیوں دوسری زبان کے الفاظ سے نہیں ملتے اور ایک زبان کے محاورات کیوں دوسری زبان کے محاورات سے منازع ہیں۔ ہم ان سوالات سے اعراض نہیں کرتے ہمارا خود یہ دعویٰ ہے کہ زبانیں مختلف ہیں۔

ہر ایک زبان کے الفاظ دوسری زبان کے الفاظ سے بالعموم منازع ہیں۔
 ہر ایک زبان کے محاورات دوسری زبانوں کے محاورات سے متضاد ہیں۔ جیسے ہم نے یہ بیان کیا ہے کہ زبانوں کا شروع ایک ہی طریق سے یا ایک ہی قسم کے ماورن سے

لے مذہبی پیرایہ میں تو ان تمام سوالوں کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ خدا ہی ان سب اختلافات اور تضاد صورتوں کا باعث یا علت ہے اور خدا نے ہی یہ بنیاد رکھی ہے۔ چونکہ توہین اور ملین مختلف تھیں اور انکی زاد بوم اور بوباش ہی جدا گانہ تھی اس واسطے اور طبعی اختلافات کے ساتھ زبانوں میں بھی اختلاف پیدا کر دیا۔ گو مذہبی پیرایہ کی صورت میں کوئی شخص اس استدلال سے انکار کرے اور یہ کہہ دے کہ خدا کو اس کی کیا ضرورت تھی لیکن جب ہم یہ امر مان لیتے ہیں کہ قدرتی قانون ہی مزرعہ بوم کے

ہوا ہے۔ ویسے ہی ہم یہ کہیں گے کہ گونہ بانوں اور اون کے الفاظ یا محاورات کا آپس
 میں کیسا ہی اختلاف اور تضاد ہو لیکن اون سب کے "ناوے" ابتدائی اجزاء عمل
 ترکیب اور حروف تہجی "عموماً" ایک ہی قسم اور ایک وہی وضع کے یا ملحق الاضلاع ہیں۔
 گو طبقات الالسنہ کتنی ہی قسموں میں منقسم قرار دئے جائیں۔ اور عبرانی عربی یا ایرانی
 زبانیں جداگانہ نسلوں میں محیط سمجھی جائیں لیکن اوپر کے اربعہ عناصر سب میں ایک
 ہی نسبت سے پائے جاتے ہیں۔ ہماری بحث یہاں حرف "الفابیٹ" یا حروف تہجی سے
 ہے۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ "الفابیٹ" کے نبرون یا تعداد میں گونہ گوئی پیشی ہے اور
 اشکال میں بھی اختلاف ہے مگر باعتبار حقیقت اور اصلیت کے ایک ہی بن اور ماننا
 پڑتا ہے کہ ان کی ابتدائی بنیاد ایک ہی تھی۔ انگریزی۔ فارسی۔ سنسکرت وغیرہ
 زبانیں عربی اور عبرانی سے بہت فاصلہ پر سمجھی جاتی ہیں۔ لیکن ان سب کی "الفابیٹ"
 میں بھی ایک تعلق اور ایک الحاق پایا جاتا ہے۔ فارسی اور عربی کی "الفابیٹ" آپس میں بالکل
 مشابہ اور قریب الاضلاع ہے۔ انگریزی اور سنسکرت کی "الفابیٹ" اگر عربی زبان سے
 جو دوسرے خاندان کی زبان ہے کیسی ہی منازخیال کی جائے مگر پھر بھی دونوں میں
 ایک ابتدائی مشابہت کی جملک پائی ہی جاتی ہے۔ اے۔ بی۔ سی۔ ڈی۔ ای۔ ایلف
 جی۔ ایچ۔ آئی۔ جے۔ کے وغیرہ حروف عربی کے حروف الف۔ ب۔ وغیرہ سے ایک
 ایسی قربت اور مشابہت رکھتے ہیں جو بادی النظر میں اس امر کا کافی ثبوت ہے کہ زبانوں
 کی بنیاد ایک ہی وقت میں اور ایک ہی اعتبار سے رکھی گئی تھی۔ گو یہ کہا جائے گا کہ چونکہ
 انسان کے بولنے اور تلفظ کا ایک ہی طریقہ تھا اس واسطے حروف تہجی میں منفریت اور
 مشابہت پائی جاتی ہے لیکن اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ بہین تلفظ اور حلقی تحوّل
 بقیہ نوٹ صفحہ ۱۳۴۔ اعتبارات سے ہم میں بہت کچھ تضاد اور اختلاف کا موجب ہے تو یہ ماننا ہی
 پڑتا ہے کہ مذہبی استدلال بھی قابل تسلیم ہے۔ کیونکہ جب ان سوالات کا جواب ایک منطقی یا ایک
 فلسفی دیتا ہے تو وہ بھی اس اختلاف کی وجہ یہی بیان کرتا ہے کہ چونکہ قوانین یا انسانی نسلیں دور دراز
 ملکوں میں علی گینیں اس واسطے اون کی بولی میں فرق ہوتا گیا۔ ۱۲

کے سوائے حروف کی وضع اور اشکال بھی اس مقابرت کا یقین دلاتی ہیں۔ اگر ایک زبان کے حروف کے اجزائے رقیمہ توڑ کر دوسری زبان کی الفبائیٹ یا اجزائے رقیمہ سے نسبت دی جائے تو کھٹا پڑے گا کہ ان کے اجزائے رقیمہ کسی ابتدائی نسبت کی یاد دلاتے یا اون پر ایک زندہ شہادت ہیں۔ اگر A B کے اجزائے رقیمہ کا تجربی کر کے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ اے اور ایف "یا ب" اور بی "مین" ایک رقیبی نسبت بھی موجود ہے۔

زبانوں کے الفاظ میں باوجود اس قرابت اور الحاق کے جو اختلاف پایا جاتا ہے وہ غالباً بوجہ ذیل ہے۔

(الف) ایک قوم دوسری قوم سے الگ ہو کر دور دراز فاصلہ پر چلی گئی۔
(ب) اختلاف آب و ہوا اور ضرورت کی وجہ سے الفاظ جدا جدا معانی میں ترکیب پاتے گئے۔
(ج) جن قواعد بالبدی یا ماتمی سے بعد میں بقاعدہ تفریف الفاظ کی کتر بیونت ہوتی رہی وہ مختلف اجتماعات کا نتیجہ تھے۔

(د) چونکہ الفاظ کی ترکیب مختلف ہوتی گئی اور یہی جمل بہت کم ہوتا گیا اس واسطے زبانیں دن بدن مختلف ہوتی گئیں۔

زبانوں کا اختلاف تین حال سے خالی نہیں۔

(۱) اشکال الفاظ میں۔

لہ اکثر زبانوں میں جو دوسری زبانوں کے الفاظ پائے جاتے ہیں اور ان کا تلفظ یا ترکیب کسی غیر زبان کے الفاظ سے ملتی جلتی ہے وہ عموماً دو وجہ سے ہے۔

(الف) یا تو اس وجہ سے کہ وہ قوم جس قوم سے نکل کر آئی ہے اس کے بعض الفاظ ہوئے ہو یا وہ قوم نے اس قوم سے نکل کر آئی ہے۔
(ب) یا یہ کہ اس ابتدائی تفرق کے بعد کسی دوسری قوم کے ساتھ اس قوم کا اختلاط اور میل جول رہا ہے۔ اور بذریعہ تبادلہ خیالات چند الفاظ کا تبادلہ یا استعمال اس زبان میں وقتاً فوقتاً اراداً یا غیر اراداً ہوتا رہا ہے۔ اور سنئے الفاظ ایسے طور پر شامل ہو گئے ہیں کہ گویا اس زبان کا جز نہیں۔

۲۵، معانی الفاظین۔

۳، مشتقات الفاظین

کبھی یہ اختلاف بہریت مجموعی پائے جاتے ہیں اور کبھی ان میں سے بعض الفاظ میں ایک صورت ہوتی ہے اور دو باتیں نہیں ہوتیں۔ اور کبھی دو ہوتی ہیں اور ایک نہیں ہوتی ہے۔ اشکال الفاظ میں عموماً اختلاف ہوتا ہے اور جن دو باتیں زبانوں میں الفاظ باعتبار اشکال قریب قریب ہوتے ہیں ان کی خاص وجہ الفایٹ کا ایک ہی یا قریباً ایک ہی ہونا ہے۔ معانی الفاظ میں بہت کچھ اختلاف ہوتا ہے یا یوں کہیے کہ سوائے خاص صورتوں کے کلی اختلاف ہوتا ہے جن الفاظ کے معانی دوسری زبان کے الفاظ سے مطابق یا قریب ہوتے ہیں یا تو وہ ایک توارد ہے اور یا یہ کہ ان الفاظ کا انتقال اس دوسری زبان سے ہوا ہے۔ گو ہمیں اسکی وجہ یا وقت انتقال یاد نہ ہو۔

ہر ایک لفظ اور لفظ کے معانی کا ایک مشتق ہوتا ہے مشتق کی دو قسمیں ہیں۔

مشتق بذاتہ مشتق بغيره

ہر لفظ کے واسطے خواہ یا معنی ہو یا بے معنی کوئی نہ کوئی مشتق ہے اور یہاں مشتق سے ہماری مراد اس مادہ سے ہے جس سے اس لفظ کی بنیاد پڑی ہے جن الفاظ کا مشتق اپنی زبان میں پایا جاتا ہے وہ دوسری زبان سے بالکل اختلاف رکھتے ہیں لیکن بعض ایسے الفاظ بھی ہیں جن کا مشتق دوسری زبان کے الفاظ یا مادے ہیں۔ ان میں باعتبار مشتقات کے اختلاف نہیں ہوتا۔ ایسے الفاظ انہیں زبانوں میں پائے جاتے ہیں جن کا ذخیرہ الفاظ دوسری زبانوں سے بہت کچھ لیا گیا ہے اور جو اصل زبانوں کی فہرست میں داخل نہیں ہیں۔ جیسے انگریزی وارو۔ ان دونوں زبانوں میں دوسری زبانوں کے الفاظ کا ذخیرہ کثرت سے پایا جاتا ہے۔ بعض ایسی زبانیں ہیں جن میں کسی غیر زبان کے الفاظ کا۔ بخشد داخل کیا جانا چندان مشکل نہیں۔ اور بعض ایسی ہیں کہ غیر الفاظ ان میں داخل تو ہو جاتے ہیں لیکن یا تو بصورت کسی سالم تغیر کے اور یا بصورت کسی جزوی تبدل کے جیسے عربی میں بعض معرب الفاظ۔

انگریزی زبان میں غیر السنہ کے الفاظ دخل کرنے کی بہت قابلیت اور وسعت ہے لیکن داخلہ کے وقت الفاظ کی اصلیت بگڑ جاتی ہے اور شکل سے پہچانتا ہے کہ یہ لفظ کسی غیر زبان سے آیا ہے یا اوس کا اپنا ہے۔ اسی شکل نے اسے اب تک اُن حروف زاید کے ترک کرنے پر مجبور نہیں کیا ہے جو شتقات کی طرف لے جاتے ہیں برخلاف انگریزی کے اردو زبان میں مادہ قابلیت کا زیادہ ہے۔ اردو زبان میں ہر زبان کا لفظ اوسی لہجہ اور اوسی ساخت سے منتقل ہو سکتا ہے جو اس سے اپنی اصل زبان میں حاصل ہے۔ ہندوستان میں سوائے اردو زبان کے یہ قابلیت اور کسی زبان کو حاصل نہیں ہے اور یہ قابلیت یقین دلاتی ہے کہ کسی روز اردو زبان بشرطیکہ کوئی بلائے عظیم اوس پر نازل نہ ہوئی ایک بڑی وسیع زبان ہو جائے گی۔ اور وہ کسی غیر زبان کی غاصب نہ ثابت ہوگی۔ انگریزی زبان بڑی فراخ دلی سے غیر السنہ کے الفاظ کی آؤ بھگت کرتی ہے مگر اون کی شکل و شبہا بہت باقی نہیں چھوڑتی۔ گویا ایک طریق سے غاصب الالفاظ ہے۔

اس شکست و ریخت کی یہ وجہ بھی ہے کہ ایسی زبانوں کے بولنے والے غیر السنہ

لے جو زبانیں اصل زبانیں کہی جاتی ہیں جیسے سنسکرت۔ عربی۔ یونانی۔ لاطینی وغیرہ۔ انہیں اس اعتبار سے یہ نام دیا گیا ہے کہ اون میں متقابل اور زبانوں کے اپنا ذخیرہ بہت کچھ ہے۔ یہ سوال کہ ان اصلی زبانوں میں اس قدر ذخیرہ کیوں ہو گیا اور دوسری زبانیں کیوں محروم یا مفلس ہیں یہ جواب رکھتا ہے کہ پہلے پہل نسلیں یا قومیں انہیں حصص ملک میں سمٹ سمٹ کر آتی ہیں جہاں یہ زبانیں بولی جاتی تھیں یا انہیں میں سے نکل نکل کر دوسرے اطراف میں پھیل گئیں۔

یہ توجیہ تاریخی واقعات سے چندان نسبت نہیں رکھتی۔ اصل بات یہ ہے کہ جن جن اقوام کی زبانیں ملکی ہیں اون میں ہمیشہ یہ کوشش رہی ہے کہ جو کچھ پیدا کیا جائے اسی ہی زبان میں کیا جائے اونہیں جو ضرورت پیش آتی رہی بطور خود اپنی ہی زبان کے ذریعہ سے پوری کی اور خود ہی اوس کے موجود ہوتے رہتے برخلاف اس کے دوسری زبانوں میں یہ التزام نہ رہا اور انہوں نے دوسری زبانوں میں سے بھی بہت کچھ لیا۔ ۱۲۔

کے بعض الفاظ بعض حروف کے صحیح تلفظ سے عاری ہوتے ہیں۔ یا تو انہیں تکرار سے اور تفرس سے کام لینا پڑتا ہے اور یا شکستہ تلفظ کرتے ہیں جس سے الفاظ کی اصلیت میں بھی فرق آجاتا ہے اور بد قسمتی سے اصلی زبان بھی اسے شناخت نہیں کر سکتی۔

ایک زبان کے محاورات دوسری زبان کے محاورات سے انہیں وجہ سے متاثر ہیں جو لفظی مناسبت میں حائل ہیں۔ جیسے ایک زبان کے الفاظ دوسری زبان سے مناسبت اور تباہی رکھتے ہیں۔ ویسے ہی انکے محاورات میں بھی تباہی۔ مناسبت ہوتی ہے۔ اگر دونوں زبانوں میں کوئی مشارکت ہے تو اسی مقدار سے انکے محاورات میں بھی مشارکت ہے۔

جب ایک ملک کے لوگ دوسرے ملک کے لوگوں سے غیر معمولی میل جول رکھتے ہیں اور ان میں تبادلہ خیالات وسعت سے ہوتا رہتا ہے تو انکے محاورات کا بھی تبادلہ ہوتا جاتا ہے جس زبان میں الفاظ کی کمی اور مزید مواد کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس ارتباط سے وہ دوسری زبان کے الفاظ اور محاورات اخذ کرتی رہتی ہے۔

توسیع زبان

یہ سوال کیا جاتا ہے کہ

الف) آیا توسیع السنہ ممکن ہے؟

ب) یا تمام زبانیں اپنی اپنی حالت میں قائم ہیں؟

خواہ ایرین زبانیں ہوں اور خواہ سامی اور ان میں سے کچھ زبانیں باعتبار وسعت لفظی اصل زبانیں کہی جاتی ہیں اور بعض مشارکتی، مشارکتی وہ ہیں جو ایک دوسرے کے سہارے پر قائم ہیں اور اصل وہ ہیں جنہیں دوسری زبانوں سے الفاظ منتقل کر سنے کا کم موقع ملتا ہے۔

خواہ کوئی کسی صورت ہو توسیع کی ہر ایک زبان میں ضرورت ہے۔ یا تو ایسی توسیع استقلال الفاظ السنہ غیر سے ہوتی ہے اور یا ذاتی طور پر ہی الفاظ کی ترکیب بل میراقتی رہتی ہے شاید بعض اشخاص یہ خیال کریں کہ بعض زبانوں میں الفاظ کی تصریف یا ایلیف ہوتی رہتی ہے

یابہ کہ ایسی زبانوں میں جدید الفاظ پیدا کئے یا بنائے جاتے ہیں۔

جدید الفاظ میں طریق پر بنائے جاتے یا بنتے رہتے ہیں۔

(۱) بقاعدہ تصریف (۲) بعمل تجدید (۳) بعمل انتقال۔

تصریف یعنی قاعدہ کے مطابق ایک لفظ سے مختلف صورتیں باعتبار تکمیل متخاطب۔
واحد حاضر۔ غائب وغیرہ بنائی جاتی ہیں۔ اور بعمل تجدید یعنی چند قواعد کے ماتحت چلا
جاتا ہے جس طرح زبانوں میں اختلاف ہوتا ہے اسی طرح ان قواعد تصریف یعنی میں بھی
اختلاف ہوتا ہے۔

تجدید کے قاعدہ سے بالکل جدید یا نئے الفاظ ماؤن سے بنائے جاتے ہیں۔ اور
الفاظ کی پرانی فہرست میں انہیں داخل کیا جاتا ہے۔ ایسے الفاظ کسی خاص کوشش کا
نتیجہ نہیں ہوتے۔ یا تو وہ مختلف بول چال میں روزمرہ بولے جاتے اور زبان میں شامل
ہوتے جاتے ہیں اور یا تصنیفات اور تالیفات میں داخل کئے جاتے ہیں اور رفتہ رفتہ انہیں
پرانی فہرست میں جگہ ملتی جاتی ہے۔

یہ بحث کہ آیا بقاعدہ تجدید الفاظ بن سکتے ہیں چند ان پیچیدہ نہیں ہے۔ جس طرح
بدو اس میں تجدید الفاظ یا اختراع الفاظ اور ان کی ترکیب عمل میں آتی رہتی ہے
اسی طرح اب بھی ممکن ہے۔ ہمارے پاس کوئی ایسی جامع لغت نہیں ہے جس سے
یہ پتہ لگ سکے کہ کس لفظ کے بعد کس لفظ کی بنیاد پڑی اور ہماری لفظی فہرست میں کون
کون سے لفظ مقدم ہیں اور کون سے موخر۔ اگر کوئی ایسی لغت ہوتی تو ہم آسانی سے
یہ کہہ سکتے کہ پہلے فلاں لفظ بنایا گیا اور پھر فلاں۔ یہ ماننا کچھ مشکل نہ ہوگا کہ الفاظ کی ساخت
میں تقدم اور تاخر کا سلسلہ موجود ہے کیونکہ ہم ہر کسی حال میں بھی نہیں کہہ سکتے
کہ سب الفاظ ایک ہی وقت کی ساخت ہیں اور ان میں کوئی لفظ جدید شامل
نہیں ہوا ہے۔

جو زبانیں اصل زبانیں کہی جاتی ہیں ان میں بقاعدہ تجدید بھی جدید الفاظ کا داخلہ
ہوتا رہتا ہے۔ اور بقاعدہ تصریف بھی۔ اور اصل زبانوں میں عام طور پر اگرچہ یہ صورت

نہ ہو لیکن خاص خاص صورتوں میں عمل انتقال بھی پایا جاتا ہے۔ اگرچہ وہ بہر عمل انتقالی نہ ہو عربی یا نصرانی ہی ہو مگر پھر بھی ہونا ضرور ہے۔

جو اصل زبانیں ہیں اور ان میں انتقالی عمل کثرت سے نہیں ہوتا اور یہی عمل ان کے فروغ اور وسعت کا باعث ہے۔ اصل زبانیں اپنی حالت پر گو بہت کچھ قائم ہیں مگر پھر بھی ان میں کچھ نہ کچھ تینوں قسم کے تغیرات ہائے جاتے ہیں۔ بمقابلہ ان کے مشارکتی زبانوں میں وسعت کے ساتھ ایسے تغیرات کی ہستی موجود ہوتی ہے۔ بعض حکیموں کی یہ رائے ہے کہ اب جدید الفاظ وضع نہیں کئے جاتے کیونکہ ادن کا مواد ختم ہو چکا ہے۔ صرف قاعدہ تصریفی یا عمل انتقالی ہی سے توسیع یا تجدید ہو سکتی ہے۔ اور بعض کی یہ رائے ہے کہ مواد ابتدائی میں سے گو بہت کچھ مواد کام میں دیکھا ہے۔ لیکن پھر بھی بقاعدہ تجدید نئے الفاظ کی ترکیب ممکن ہے۔ اور ایسے الفاظ وضع ہوتے رہتے ہیں۔ یہ جدابابت ہے کہ ایک زبان کی اصلی قوت میں چند بولوا عث سے لگاتار کمی آتی جائے۔

اگر ہم چاہیں اور یہ کوشش کریں کہ ضروریات موجودہ یا حایہ کے مطابق بقاعدہ تجدید جدید الفاظ بنائیں تو یہ غیر ممکن نہیں ہے۔ ایسی تجدید و حال سے خالی نہ ہوگی۔
 ”مطلق تجدید۔“
 ”مشارکتی تجدید۔“

پہلی صورت میں وہ الفاظ شامل ہیں جو بالکل جدید ہوتے ہیں۔ اور دوسری صورت میں وہ الفاظ داخل ہیں جن میں کچھ توجہ تہ ہوتی ہے اور کچھ کسی دوسرے لفظ کی مشارکت لفظی یا معنوی۔

زبان میں مطلق تجدید بہت آہستہ آہستہ ہوتی ہے۔ بعض وقت پتہ بھی نہیں لگتا کہ کون سا لفظ پرانی فرست میں داخل ہوا ہے۔ اور کب ہوا ہے۔ اور وہ کس ضرورت سے وضع کیا گیا ہے۔

توسیع زبان ہمیشہ دو لحاظ سے ہوتی ہے

عام بولی چال یا عام اغراض کے لحاظ سے
علمی اور انشائی یا ادبی اغراض کے لحاظ سے

پہلی صورت میں کسی خاص قاعدہ کی پابندی لازم نہیں ہوتی۔ عام طور پر تبادلہ خیالات یا انتقال عمل کے ذریعہ سے الفاظ کا داخلہ ہوتا رہتا ہے اور ان سے عام طور پر کام لیا جاتا ہے۔ گو اس صورت میں بھی زبان کے ذخیرہ میں ترقی اور وسعت ہوتی ہے مگر یہ ایک عام حالت ہے۔ یا یہ کہ یہ داخلہ سندی نہیں ہوتا۔ دوسری صورت میں علمی یا ادبی اغراض کی وجہ سے ایک زبان میں دوسری زبان کے الفاظ کا داخلہ ہوتا رہتا ہے اس حالت میں تفادان زبان اور بصران السند باعتبار کسی خوبی اور احسنیت کے الفاظ کا انتقال کرتے اور سندی طور پر ان سے کام لیتے ہیں یہی طریق عمل ایک زبان کی وسعت اور جامعیت کا موجب ہے اور اسی سے ایک زبان میں مادہ قبولیت کا ثبوت ملتا ہے۔ ادبی اغراض اور علمی مطالب کے واسطے یا تو دوسری زبانوں سے الفاظ اور جملے یا فقرے منتقل کر لئے جاتے ہیں یا بطور خود وضع کئے جاتے ہیں۔

پہلی صورت ایک سہل اور آسان صورت ہے اور اسکی بابت دو رائے ہیں یا دو خیال ہیں بعض بصران زبان کی یہ رائے ہے کہ دوسری زبانوں سے الفاظ یا جملوں اور فقرات کا منتقل کرنا اپنی زبان کی اصلیت کو ہونا ہے۔ اور بعض کا یہ خیال ہے کہ ضرورت کے پیش آنے پر یہ عمل کیا جاسکتا ہے۔ اس سے زبان کی اصلیت میں کوئی فرق نہیں آسکتا۔ تجدیدی عمل اصل زبانوں میں تو بہت سہولیت سے ہو سکتا ہے گو بہت سچ ہی ہو مگر دوسری زبانوں میں یہ عمل لمحہ زبانوں کے الحاقات اور تصرفات سے ہوتا رہتا ہے۔ اردو زبان میں تجدیدی عمل گو ذاتی تصرف ہی سے ہو مگر دوسری زبانوں کے ذریعہ سے تجدید الفاظ عمل میں آتی رہتی ہے۔ انگریزی کے بہت سے ایسے الفاظ ہیں جنہیں اردو کی خاطر عربی۔ فارسی الفاظ میں تحویل کرنا پڑتا ہے۔

جب ایک قوم دوسری قوم سے تجارت حکومت یا معمولی آدورفت کی وجہ سے ملتی جلتی ہے تو اس قسم کی ضرورتیں وسعت سے پیش آتی رہتی ہیں۔ اور یہی ضروریات

توسیع زبان کا بھی ذریعہ ثابت ہوتی ہیں۔ انقلاب زمانہ سے یا تو زبانوں کا خاتمہ ہو جاتا ہے اور یا ان میں ترقی کے آثار نمایاں ہوتے ہیں انسان متبادل خیالات کے ذریعہ سے بہت کچھ دوسروں کو دیتا اور بہت کچھ دوسروں سے لیتا ہے۔ گو اس داد و ستد کا فی الوقت علم نہ ہو مگر اخیر میں انسان کو تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ باوجود نفرت و کراہت کے بھی کس قدر تبدیلیاں ہو گئی ہیں۔

توسیع زبان محض الفاظ اور جملوں یا فقرات کے ذریعہ سے ہی نہیں ہوتی بلکہ مفہوم الفاظ یا مفہوم فقرات یا محاورات و مضامین کے ذریعہ سے بھی۔ الفاظ یا فقرات کی نقل کے واسطے بعض اوقات انسان کم جرات کرتا ہے۔ لیکن معانی یا مفہوم اور مضامین آسانی سے قبول کئے جاتے ہیں اور یہ عمل اسی صورت میں ہوتا ہے جبکہ زبان ایسے مفہوم یا مضامین کے قبول کرنے کی قابلیت بھی رکھتی ہو۔ جب تک کوئی زبان باعتبار مضامین اور مفہوم کے وسیع نہ ہو اس وقت تک اس سے وسیع نہیں کیا جاسکتا۔ یہ امر لازمی ہے کہ وسعت زبان کے لئے علمی اصطلاحات اور علمی کنایات کا بقاعدہ تجدید یا بقاعدہ مشارکتی ذخیرہ اور سرمایہ قائم کیا جائے۔

۱۲۔ تقدیر قسمت

(نوشتہ)

مذاہب میں خواہ کیسا ہی اختلاف اور تضاد ہو کچھ نہ کچھ اتحاد یا الحاق ہی ضرور ہوتا ہے۔ یوں اصولاً تو ہر مذہب دوسرے مذہب سے ملتا جلتا ہے اور اغراض ہی سب کے قریب یکساں ہیں لیکن فروغ میں بھی کبھی کسی اتحاد پایا جاتا ہے اسی طرح مذاہب اور فلسفہ یا سائنس میں گو ایک قسم کا بعد اور اختلاف مانا جاتا ہے اور ایک

کی حقیقت دوسرے کی حقیقت سے مناسبت بھی جاتی ہے مگر ان کے مسائل میں بھی ایک نسبت اور اتصال ہوتا ہے گو طرز استدلال دونوں کا جداگانہ ہو اور دلائل کا ذخیرہ بھی الگ الگ لیکن نفس الامر میں یکسانی موجود ہوتی ہے۔

نفس الامور کے اعتبار سے بھی دنیا کی حقائق اور کیفیات میں اختلاف پایا جاتا ہے اور اس قسم کے اختلافات سے ہم انکار نہیں کر سکتے لیکن اختلافات کا بہت سا حصہ طرز استدلال سے مربوط یا منسوب ہوتا ہے۔ یہ کہ اختلافات کا جزو کثیر اسوجہ سے بھی زمانے میں تسلیم کیا گیا ہے کہ

”بین یہ بات اسو اسطے نہیں مانتا کہ اسکا کہنے والا یا ماننے والا ظنان شخص ہے۔“
 ”میں اسو اسطے اعراض کرتا ہوں کہ یہ بات فلان کتاب میں لکھی ہے۔“

دو میں اسو اسطے نہیں مانتا کہ فلاں کتاب میں نہیں لکھی یا فلاں شخص کی زبان سے اسکی تصدیق نہیں ہوئی۔“

بہت لوگ ایسے ہیں جو مذہبی صداقتوں کو صرف اسو اسطے تسلیم کرنے سے جھکتے ہیں کہ انہیں مذہب بیان کرتا ہے یا ان کا تفسیر باطنی مذہب ہے۔

اسی طرح بہت سی باتیں سائنس یا فلسفے کی اسلئے نہیں مانی جاتیں کہ فلسفے یا سائنس نے انکی تشریح یا تاویل امتزائیہ کی ہے۔ گو ایک صداقت باعتبار نفس صداقت کے صداقت ہے مگر اعتباری اختلافات یا نسبتی تضاد کی وجہ سے وہ ایک خانے میں جا کر صداقت ہو جاتی ہے اور دوسرے میں صداقت کھلے سے گر جاتی ہے۔

اگر یہ اعتباری یا نسبتی استدلال حقیقت پر محمول کئے جاویں تو یقیناً اختلافات کا اکثر حصہ دنیا سے اٹھ جاوے۔ یہ کہ باوجود کثرت اختلافات کے اختلافات کا وہ زہر مایا اثر نہ رہے جو اب ایک خوفناک حالت میں پایا جاتا ہے۔

قسط یا نوشتے کا مسئلہ بھی منجملہ ان مذہبی مسائل کے ہے جس کی تصدیق اور تائید یا تاویل مذہبی پیرائے میں کی جاتی ہے اور اوسکے مقابلے میں علمی اعتبارات

سے اسکی نسبت کچھ اور بھی کہا جاتا ہے۔ مذہب کہتا ہے کہ قسمت یا نوشتہ بھی ایک طاقت یا ایک اثر ہے۔

علمی تحقیقاتیں کہتی ہیں یا علمی تحقیقاتوں کی جانب سے یہ کہا جاتا ہے کہ قسمت یا نوشتہ دراصل کوئی طاقت یا اثر نہیں ہے۔ قسمت اور نوشتہ کے مرادفات میں تقدیر کا لفظ بھی پیش کیا جاتا ہے۔

جو لوگ کسی نہ کسی مذہب کے پیرو ہیں وہ کسی نہ کسی پیرائے میں اس مسئلے کے قائل یا معترف ہیں۔ جو اشخاص مادیات سے زیادہ تر کام لیتے ہیں اور مذاہب کے بھی معترف ہیں وہ بھی کچھ نہ کچھ اس مسئلے کے مؤید ہیں۔ یا یوں کہنا چاہئے کہ کوئی مذہب ایسا نہیں جو مذہب ہونے کی حیثیت میں اس تعلیم کا کچھ نہ کچھ مؤید یا حامی نہ ہو۔ یہ کہا جاتا ہے کہ فلسفہ اور سائنس اس تعلیم کے حامی نہیں ہیں۔ لیکن یہیں گروہ حکما۔ میں اکثر ایسے حکیم بھی ملتے ہیں جو اس مسئلے کی کسی نہ کسی پہلو میں حمایت کرتے ہیں اُن کے درجہ ہیں۔

”ایک وہ جو فلا سفر ہونے کے ساتھ کوئی نہ کوئی مذہب ہی رکھتے ہیں“

”ایک وہ جو لا مذہب ہو کر بھی اس مسئلے کے حامی ہیں“

پہلے گروہ کو تو ہم مذہب والوں ہی میں رکھتے ہیں۔ البتہ دوسرے گروہ کی شہادت قابل غور ہے۔ اوتنے اختلافات کو چھوڑ کر مسئلہ قسمت یا نوشتہ و تقدیر کی موٹی موٹی تاویل یا تفسیر یوں کی جاتی ہے۔

”ہم سے جو کچھ افعال سرزد ہوتے ہیں وہ ہماری تقدیر سے ہوتے ہیں“

”جو کچھ ہم سے ہو گیا وہ ہمارے نوشتہ یا قسمت ہی میں تھا“

”یوں ہی ہونا تھا۔“

ہم اس مضمون میں مذہب یا حکمت یا بحث نہیں کریں گے کہ انسان مجبور ہے یا مختار۔ مذہب کے ساتھ ہم نے حکمت کو واسطے رکھ دیا ہے کہ انسان کی مجبوری اور مختاری کا مسئلہ مذہب اور حکمت دونوں کے زیر بحث چلا آتا ہے۔ جیسے ایک پیرو مذہب اس

بحث میں دلچسپی لیتا ہے ویسے ہی ایک فلسفی ہی اس میں طبع آزمائی کرتا ہے۔ ہم بالفعل اس مضمون میں یہ بحث کر چکے کہ تقدیر یا قسمت سے مطالب کیا ہے۔ اور ان الفاظ کا مفہوم مذہب اور حکمت کے اعتبار سے کیا ہے یا کیا کچھ ہو سکتا ہے۔ اور زاید اعتبارات کی جہت سے انکی کتنی صورتیں ہیں۔

ہمیں ان خیالات یا دلائل کے متعلق جو اس مسئلے کی نسبت ہر طرف سے پیش کئے جاتے ہیں یہ ظاہر کرنا ہے کہ اسکی تقیم مندرجہ ذیل صورتوں میں ہو رہی ہے۔

(الف) باعتبار مفہوم تعلیم مذہب۔

(ب) باعتبار مفہوم عامہ۔

(ج) باعتبار مفہوم خاصہ۔

اور ان تینوں تقسیموں کا خلاصہ ایک ہی مفہوم ہے البتہ انکے طرز استدلال و دقت میں فرق ہے۔ ایک عام عقل کا آدمی یہ کہنے کی جرات کر لے کہ میں کچھ بڑا بلا کر رہا ہوں یا جو کچھ مجھ سے سرزد ہوتا ہے وہ سب کچھ کسی اور طاقت کے زور یا تحریک سے ہو رہا ہے میرا اس میں کوئی قصور اور کوئی دخل نہیں۔

ایک خاص عقل کا شخص اُسے یوں بیان کرتا ہے کہ میں حتی الامکان اچھا ہی عمل کرتا ہوں اور کردگاہ اگر اوس میں کوئی نقص نکل آیا یا نکل آتا ہے تو وہ ایک تقدیری امر ہے میں کیا کر سکتا ہوں۔

یابہ کہ میں اپنی طرف سے تو کوشش کر دگاہ اور سود مند نتیجے کی امید ہے لیکن اگر آخر میں ناکامیابی ہو تو یہ ایک تقدیری امر اور فوشہ قسمت ہے میں میرا کیا زور یا کیا چارہ ہے۔

یابہ کہ انسان کا فرض تدبیر کرنا ہے اگر اس میں کامیابی نہ ہو یا تدبیر پٹن پڑے تو یہ ایک مجبوری ہے۔

یہ تو ان لوگوں یا اُس مخلوق کے خیالات ہیں جو کسی مذہب کے مقلد یا پیروکار ہوتے ہیں۔ اب یہ دیکھنا ہے کہ مذہب اس بارے میں کیا اور کن الفاظ میں تعلیم دیتا ہے۔

وہ مذہب کہتا ہے کہ جس طاقت کا میں نام لیوا اور پرستار ہوں وہ ایک قادر مطلق سرب شکیمان - جبار - قہار - رحمان - عاقل - منصف - رحیم و کریم ہے۔ اُسکی اعلیٰ اور قدس بہتی کے مقابلے میں میری اور تمہاری بہتی ناچیز اور محض یہ ہے کہ وہ جو کچھ چاہتا ہے کرتا ہے اور کر سکتا ہے۔ وہ عالم الغیب اور علیم کل ہے اُسکا علم وسیع اور بے انتہا ہے اور ہمارا علم محدود اور محصور ہے۔ ہماری تمام تدبیریں تمام حکمتیں تمام تجویزیں تمام بہتیں اُسکے ارادے کے مقابلے میں بیچ اور لاشے ہیں اُسکے کام حکمت سے خالی نہیں۔ اور اُسکی حکمت سراسر نور اور جامع ہے۔ ہم کون ہیں جو اُسکے کاموں میں دخل دیں اور اُسکے علوم اور قدرت کا مقابلہ کریں وہ سب کچھ جانتا اور سب باتوں سے واقف ہے وہ جو چاہے سو کرے جو کچھ ہو رہا ہے اُسکے حکم اور اذن سے ہو رہا ہے تدبیر کرو لیکن تقدیر اوپر غالب ہے تدبیر ضروری ہے لیکن چونکہ وہ تقدیر کا مقابلہ نہیں کر سکتی اس واسطے تدبیر کو تقدیر کے پُر دکر۔

”مرضی مولا از ہمہ اولے“۔ ”بر تو کل زانولے اُشتر بہرہ مند“

کم و بیش ہر ایک مذہب میں اسی قسم کی تعلیم ہے اور کوئی مذہب اس سے خالی نہیں یوں اب کوئی تاویل کر کر کے چھپا چڑھائے تو یہ ایک جدا بات ہے۔ ورنہ ہر مذہب میں یہی مواد ہر اسے۔ تدبیر سے تو کوئی انکار کر نہیں سکتا کیونکہ اسکا وجود بدیہی اور موجود ہے اور ہر فرد باوجود اعتراف مذہب و تقدیر اسکا مشاق اور عادی یا حاحی ہے۔ جو تقدیر تقدیر کہتے ہیں وہ بھی اس سے نہیں چوکتے۔ جو بڑے توکلی ہیں وہ بھی اس کو چے سے فرو گزرتے ہیں اور باوجود متوکل ہونے کے اسکا واسن نہیں چھوڑتے۔ بلکہ مرتے دم تک اسکے گردیدہ رہتے ہیں۔ البتہ تقدیر سے بعض لوگ منکر ہیں یا دوسرے سمجھتے ہیں کہ یہ ایک اعتباری جن ہے اسکا وجود اور اثر نہ کچھ ہے اور نہ ہونا چاہئے۔

تقدیر کے واسطے مختلف زبانوں میں مختلف الفاظ آتے ہیں اگر لفظی نہیں تو معنوی مفہوم سب کا ایک ہی ہوتا ہے۔

تدبیر کا مفہوم ایک تدبیر یا نتیجہ یا تدبیر اثر پیدا کرنے کی خاطر چند اسباب کا آپس میں

ترکیب دینا ہے ہم پانی کے نیچے آگ جلا کر پانی گرم کرتے ہیں یہ ایک تدبیر ہے جلتی آگ پر پانی ہینک دیتے اور آگ سرد کر دیتے ہیں یہ بھی ایک تدبیر ہے ہم جو کچھ کرتے ہیں یا جو کچھ ہم سے سرزد ہوتا ہے خواہ ارادی ہو یا اضطراری وہ چند اسباب معلومہ کا محتاج ہے یا چند اسباب معلومہ اور سکے مدار علیہ ہیں۔ ایک چوکی اور سو قوت تک نہیں بنتی جب تک اسے لوہے لکڑی کیل کانٹے سے نہ ترکیب دیں۔ جو کام لوگے انہیں ایک ترکیب پائی جائیگی اور جو ترکیب ہوگی اسکا ایک ترکیب دہندہ بھی ہوگا خواہ اسکا وجود مری ہو خواہ غیر مری۔

مذہب اور حکمت یا سائنس اور فلسفہ کی بحثوں کو الگ رکھ کر ہم اس بات کے بشمارت وجدانیات و ذاتیات قایل ہیں کہ ہمارا علم اور ہمارا قیاس یا استدلال محدود اور محدود ہے۔ گو ہم بہت کچھ جانتے ہیں اور ہماری معلومات میں روز بروز ترقی ہو رہی ہے مگر پرہی بہت کم جانتے ہیں۔ گو ہمارا علم کامل ہی ہو مگر پرہی ہنوز تکمیل طلب ہے۔ ہم ایک دیوار یا ایک پردے کی پیچھے نہیں دیکھتے کہ کیا ہے خواہ دیوار یا پردہ کا غیبی کا ہو۔ ہم نہیں جانتے کہ ایک منٹ کے بعد کیا واقعہ ہوئیگا۔ اور ہم نہیں کہہ سکتے کہ ہمارے پیچھے کیا کچھ ہو رہا ہے ہم صد ہا تجربوں اور علموں کے مالک یا موجد ہیں اور صد ہا ترکیبوں کے بانی۔ صد ہا رموز پر ہم نے فتح پائی ہے اور صد ہا مخفی امور ہم نے نکالے ہیں لیکن ہنوز روز اول کا معاملہ ہے۔

ہم دنیا میں جس امر کا دعویٰ کرتے ہیں وہ تین حال سے خالی نہیں۔

(الف) تجربی۔

(ب) قیاسی۔

(ج) استقرائی۔

ہم نے صد ہا تجربے کئے ہیں یا سو یا سٹے ایک مجموعہ ہمارے ہاتھ آگیا ہے جسکے زور پر ہم یہ کہنے کی جرات کرتے ہیں کہ یوں ہو گا یا یوں ہو گا۔ سینکڑوں قیاسات کے بعد ہم نے چند قیاسات کی صحت معلوم کر کے ان پر ہر دسہ کیا ہے۔ ہم تفحص اور تلاش

کرتے کرتے دور دراز فاصلوں تک جا پہنچے ہیں اور پر یہ نتیجہ نکالا ہے کہ ایسی ترکیب یا ایسی تالیف سے یہ صورت پیدا ہو کرتی ہے۔ ہمارا علم اور ہمارا قیافہ انہیں تین اجزا سے مرتب ہے۔ جامع علمی طاقت یا علمی ادراک ہم میں موجود نہیں ہے۔ بیشک ہم مدرک اور علیم ہیں مگر ہمارا ادراک اور علم چند اسباب سے مشروط ہے جب وہ اسباب رفع ہو جاتے ہیں تو وہ ادراک یا وہ علم بھی باقی نہیں رہتا۔ ہم آنکھوں یا بصارت سے بہت کچھ حاصل کرتے ہیں اگر دنیا میں روشنی نہ رہے تو کیا ہم بہت حصہ ادراکات کا کو نہ دینگے۔ جب ہم اندھیرے میں جاتے ہیں تو آنکھوں میں نور بہت ہو جاتا ہے مگر جو ظلمت کچھ بھی دیکھ نہیں سکتے۔ اگر ہوا نہ رہے تو ہم کوئی آواز نہ سن سکیں۔ اگر خود اجسام میں سردی اور گرمی کی طاقت نہ ہو تو ہم گرمی اور سردی کی تیز نہی نہ کر سکیں۔ یہ سب مراتب اور حالات ثابت کرتے ہیں کہ ہمارا علم کافی یا مکمل نہیں ہے اور ہمارے ادراک میں ایک تجدید پائی جاتی ہے۔

یہی حال ہمارے خیالات اور استقراء یا استدلال کا ہے کہی تو ہم ایسے بڑے بڑے مسائل پر کامیاب ہو جاتے اور ایسے جزورس ہوتے ہیں کہ گویا ہم عقل کل ہیں اور کہی ہمارا ادراک اور ہماری قوت فیصلہ ایک معمولی بات کے سمجھنے اور پرکھنے سے بھی قاصر ہوتی ہے۔ ہم سینکڑوں یا بیسیوں عقل کے کام کرتے کرتے ایک ایسی ہیوقنی کر بیٹھتے ہیں کہ ہمیں خود بھی آپس نہ ہتی آتی ہے۔ کہی زمین کی تہ اور آسمان کی چوٹی پر ہماری رسائی ہوتی ہے اور کہی کاغذ کی حرف ایک تہ ہزاروں پردوں کی قائم مقام اور رسید سکندری بن جاتی ہے۔

گہے بر طارم اعلیٰ نشینم
گہے بر پشت پائے خود نہ بینم

ہم اس بات کے متعرف ہیں کہ ہماری اکثر تدبیریں پٹ نہیں پڑتی ہیں۔ یا تو یہ کہ اُن میں کوئی نہ کوئی نقص یا خامی رہ جاتی ہے اور یا یہ کہ اُن کا کوئی مزا حم اور مانع ہوتا ہے۔ ان مزاحمت اور موالات میں سے ہم اکثر سے آشنا اور باخبر بھی ہوتے

ہیں اور اکثر سے لاعلم رہتے ہیں۔ ہماری یہ لاعلمی صرف اُسوجہ سے ہے کہ ہمارا علم اور اوراک مکمل یا جامع نہیں ہے۔

ہم اس بات کے قابل ہیں کہ اگر ہمارا کوئی ارادہ پورا ہوتا ہے تو وہ کسی نہ کسی ترکیب یا قانون کے تابع ہوتا ہے اور اس میں ایک تدبیر بھی پائی جاتی ہے۔ یہ طرز عمل اور یہ نظیر ہمیں اس بات کی جانب لیجاتی ہے کہ جب کوئی تدبیر مخالف پڑتی ہے تو اسکا بھی کوئی نہ کوئی باعث یا موجب ہوتا ہے۔ اگر وہ ہاتھوں کو ملا کر بجائے سے ایک آواز پیدا ہوتی ہے تو ضروری ہے کہ اُن کا آپس میں نہ ملنا کوئی صدا نہ پیدا کر سکے۔ اگر قلم لکھنے سے لکھتا ہے تو اسکا دوسرا پہلو یہ بھی ہوگا کہ جب اس سے روکیگا تو نہ لکے گا۔ ہماری بہت سی ایسی تدبیریں ہیں کہ ہماری نگاہوں میں وہ بالکل مکمل اور پختہ ہیں لیکن وہ پوری نہیں اور ترقی نہیں اور ہم حیران ہیں کہ اُن میں کیا خامی رہ گئی تھی جو اب تک ہمارے ذہن میں نہیں آئی ہے حالانکہ ہم یہ مان چکے ہیں کہ اسکا بھی کوئی نہ کوئی موجب ضرور ہوگا اور ہونا چاہئے۔

ان اولیات کے بعد ہم تقدیر کے رخ کو یوں پیرتے ہیں کہ جن واقعات مزاحم اور جن اسباب مانع سے ہم بچیں یا لاعلم ہیں اور نہیں جانتے کہ ہماری تدبیروں کی ہریت کا کون موجب ہوا ہے اور جو ہمارے اسباب مانع اوراک اور علم سے باہر ہیں ہی امر تقدیری ہے اور وہی نوشتہ اور قسمت ہے۔

ہم ارادہ اور پورا پورا سامان کر کے گھر سے نکلتے ہیں اور تدبیر یہ مدعوہ مکمل ہوتی ہے لیکن باوجود اسکے ہم ناکام یا ب واپس آتے ہیں۔ ایسے چند اسباب مکمل آتے ہیں جو ہمارے عقل و فکر میں ہی نہ تھے جنہیں دیکھ کر ہم حیران سے رہ جاتے ہیں۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ ہمارا مقدر یا نوشتہ تھا۔

ہم ایک کام کے واسطے کوٹھے سے نیچے اترتے ہیں ہمیں کوئی علم نہیں کہ ہماری راہ میں کیا کچھ حائل ہے جب ہم پہلے ہی زمین پر قدم رکھتے ہیں تو زمین یکایک ٹوٹ جاتا ہے اور ہم دم سے نیچے گر جاتے ہیں۔ ہم خود اور ہمارے دوست بھی کہتے ہیں

کہ تقدیر۔

ہم ایک جانور کو نشانہ بناتے ہیں لیکن نشانہ ٹھیک نہیں ہٹتا یا زود سے قبل جانور اڑ جاتا ہے یا کوئی دوسرا شخص آ جاتا ہے اور اُس سے ڈر کر پرواز کر جاتا ہے۔ ہم کہتے ہیں اس کی قسمت میں نشانہ ہونا نہیں لکھا تھا۔

ہم ایک گدھے میں رات کے وقت گر جاتے ہیں بجائے چوٹ کمانیکے ہم ایک خزانے پر جا پڑتے ہیں ہم خوشی خوشی روپیہ اُچھالتے چلے آتے ہیں اور کہتے ہیں ہماری قسمت میں یوں ہی لکھا تھا۔

ہم ایک امتحان کے واسطے کچھ تیاری نہیں کرتے لیکن شامل ہو جاتے ہیں ہم سے وہی سوال کیا جاتا ہے جو امتحان کے کمرے کے باہر سمجھنے والی ابھی ایک دوسرے شخص سے پوچھا تھا۔ ہم پاس ہو جاتے ہیں ہم کہتے ہیں ہمارے نوشتے میں یوں ہی تھا۔

ہم ایک محکمے کے افسر کے پاس نوکری کے واسطے جاتے ہیں دواں اور امیدوار بھی موجود ہیں وہ اعلیٰ تعلیم یافتہ تھے اور ہم معمولی حالت میں۔ افسر نے اپنے ذاتی مذاق کے مطابق ہمیں چُن لیا اب لوگ بھی کہیں گے اس کی قسمت اچھی تھی اور یہ صاحب نصیب تھا۔ ہم بیمار تھے سب ڈاکٹروں سے علاج کرایا کوئی فائدہ نہ ہوا اور سب نے جواب دیدیا ہم بد پریر کرنے لگے اس سے ہم لچے ہو گئے ہم نے اپنی تندرستی کا شکریہ یوں ادا کیا کہ ہمارے نصیب میں یوں ہی لکھا تھا۔

ایک شخص ایک ایسے ملک یا ایسے خطے میں چلا گیا جہاں ایک خصوصیت مآب شخص کی ضرورت تھی اور لوگوں نے اُس شخص کا انتخاب بلا اس کی درخواست کے خود بخود کر لیا اب یہ ایک نوشتہ یا تقدیر اور قسمت ہے۔

اسی قسم کی اور صد ہا باتیں اور واقعات گنوا سکتے ہیں اور سب کی نسبت یہ کہا جاوے گا کہ وہ تقدیر اور نوشتہ یا قسمت کے زور سے عمل میں آتے ہیں۔ تدبیر کا اُن میں کوئی دخل نہیں یا یہ کہ جس شخص کے مقابلے میں اُن کا وقوع ہوا ہے اُس نے لنگے متعلق کوئی تدبیر نہیں کی۔ اب دوسرے الفاظ میں۔ نوشتہ قسمت نصیب

تقدیر کا مفہوم یہ ہوا کہ - جو صورت یا جو عمل اور جو ظہور بلا کسی خاص تدبیر کے وقوع پذیر ہو وہ ایک نوشتہ قسمت - نصیب یا تقدیر ہے اور اگر ہم غور کو وسعت دینگے تو ماننا پڑے گا کہ ہم ہمیشہ انہیں امور اور واقعات سے تقدیر کو متعلق کرتے ہیں جو ہماری کوشش اور سعی کے احاطے سے باہر ہوتے ہیں یا جو یکایک وقوع میں آجاتے ہیں اور پہلے سے اُن کا ہمیں کوئی علم نہیں ہوتا۔ جو واقعات اس قبیل سے نہیں ہوتے انہیں ہم کبھی قسمت یا تقدیر سے منسوب نہیں کرتے بلکہ تدبیر کی خامی یا اپنی نادانی پر محمول کرتے ہیں ہم بار بار کہتے ہیں کہ تدبیر سے چوک گئے ورنہ کام بن جاتا تدبیر وقت پر نہ ہوئی یہ بات رہ گئی یہ جزو ذلت تھا یوں نہیں کرنا تھا یوں کرنا تھا۔ اب یہ سوال ہو گا کہ کیوں اس حالت کا نام ان الفاظ سے تعبیر کیا گیا ہے اور اسکی ضرورت کیا ہے ہم یہ اثر ثابت کر چکے ہیں کہ ہمارا علم کامل یا جامع نہیں ہے اور ہم بہت سے وقوعات یا اونکے اسباب حاکم اور لازمیہ سے لاعلم اور بے خبر ہیں اور ایسے واقعات کا ظہور ہمیشہ ہوتا رہتا ہے۔ چونکہ بالقوۃ اُن کا وجود موجود تھا گو ہم اُن سے ناواقف یا لاعلم تھے اس واسطے ہم نے انہیں مقدر سے تعبیر کیا۔ مقدر یہی ہے جو ہماری نگاہوں اور حد علم سے بالا ہو اور دوسرے الفاظ میں مقدر قسمت نوشتہ نصیب سے مراد ایک امر یا امور مخفی و مستتر ہیں۔ یہ کوئی نہیں کہہ سکتا کہ ایسے امور مخفی یا مستتر نہیں ہوتے ہیں اور باوجود اس اخفاء کے اُن کا ظہور اور وقوع بھی ہوتا رہتا ہے اور وقوع کے وقت ہی ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ ان کا وقوع بھی شدنی تھا۔

لے فارسی میں شدنی اور ہندی میں ہونی تقدیر کے مفہوم میں متعل ہے لفظ شدنی اور ہونی کے مفہوم سے صاف طور پر ترشح ہے کہ جو واقعات لاعلمی کی حالت میں باوجود ظاہری تدابیر اور تدارکات کے ظہور یا وقوع میں آتے ہیں وہ انسانی اختیارات اور قدرت سے نسبتاً باہر ہوتے ہیں اور انکا اسباب مسلسلہ شروع ہو لیکر اخیر تک وقوع انسان کو مخفی رہتا ہے اور یہ لادیدی یا لازمی تھا کہ اُن کا وقوع ایک خاص حالت یا خاص وقت میں ہو کہ یہ ہو لیکر اگر اُن کا وقوع شدنی نہ ہوتا تو وہ وقوع میں ہی نہ آتے۔ یا کوئی تدبیر اُن کے وقوع کی مانع ہی نکل آتی اور اُن کا اثر بھی دور ہو جانا باوجود منع اور مزاحمت کے ہی اُن کا واقع اور حادث ہو جانا اس

واقعات کا مخفی رہنا یا مخفی ہونا کوئی انوکھی بات نہیں ہے ہماری زندگی میں صد ایسے امور ہیں جو ہم سے مخفی ہیں اور صد ایسے جن کا ظہور یا افشاں بعد میں ہوا ہے۔ انہی انوار قدرت میں ہی صد ایسے امور مخفی عاقل ہیں اور خاص ہی اوقات میں ان کا ظہور ہوتا ہے۔ صد علمی نتیجے مخفی ہیں جن کا ایک خاص عمل سے وقوع ہوتا ہے ایسی امور اور ایسی صد مخفی ہیں یا مخفی تہ کہیں سینکڑوں سالوں اور سینکڑوں تجربوں کے بعد ظہور میں آتی ہیں اور صد بارہ قدرت کی امور اور حوادث ظہور میں آتے ہیں جن سے دنیا حیران اور دنگ رہ گئی ہے۔ ہاں اگر قبل از وقوع ان کا کسی فرد بشر کو علم تک نہ تھا۔ قانون قدرت کے اس طرز عمل سے ثابت ہے کہ اظہار کے ساتھ اخفاں بھی ہے افشاں میں استار بھی موجود ہے پس جو امور مخفی اور جو طاقت مستتر ہے اور جو ہماری تدبیر یا سلسلہ تدابیر سے ذرا فاصلہ پر ہے وہی مقدر ہے اور وہی قسمت و نوشتہ۔

بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۵۲۔ امر کی دلیل ہے کہ وہ شہنی امور تھے آفتیں، حادثات، مملکتاں پوچھ پوچھ کے نہیں کیا کر اسید طرح خوشی اور غم یا بی ہی بعض اوقات بلا تردد استفسار آجاتی ہو اور انسان کوئی وجہ نہیں بیان کر سکتا۔ گو وجہ وقوع موجود ہو تو یہ لیکن بالفعل انسان ان ہی محض لاعلم ہوتا ہو ایسی حالت میں سوال کے اور کہہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ حادثات وقوع عامتہ آفتیں بھینٹ خوشیاں فتوحات شہنی تھیں۔ جب وہ بلا ہمار علم اور ادراک کے واقع یا حادث ہو چکے ہیں تو اب ہم ان کے وجہ یا وقوع سے کس طرح اور کس دلیل سے انکار کر سکتے ہیں۔ ۱۲۔

ملہ جقدر الفاظ تقدیر کے مرادف مستعمل ہیں ان سب کی تاویل ہو سکتی ہے۔ مثلاً وہ تقدیر کو مراد وہ امور ہیں جو ہمیں معلوم نہیں ہیں یا ہمارے حیطہ علم اور حیطہ ادراک سے ہنوز باہر ہیں۔ و قسمت سے وہ امور یا وہ حالت مراد ہے جو ہماری نگاہوں سے غائب ہو لیکن اسکا تعلق ہماری ذات کو وابستہ ہے۔

و نصیب سے واقعات کا وہ حصہ مراد ہے جو بالفعل موجود یا حاصل نہیں ممکن ہے کہ کسی آئینہ وقت میں ہو سکے۔ و نوشتہ سے بھی وہ واقعات یا وہ امور مراد ہیں جو ہنوز معرض الظہار میں نہیں آئے ہیں لیکن حیطہ قوت میں موجود ہیں اور انکا اظہار یا وقوع کی وقت میں ہو سکتا ہے وقوع کے وقت جس شخص سے ایسے امور متعلق ہونگے گو یا وہ اسکے لئے ایک نوشتہ تھے۔ ۱۲۔

یہ ایک مذہبی پیرایہ تھا جو ہم نے اوپر بیان کیا ہے اسکے مقابلے میں وہ پیرایہ بھی ہے جو حکماء اور فلاسفر و مکالموں ہے۔ صرف طرز استدلال یا الفاظ میں فرق ہی در نتیجہ نسبتاً ایک ہی ہے جہاں ایک مذہبی شخص لفظ قسٹ۔ نوشتہ۔ تقدیر استعمال کرتا ہے وہاں ایک حکیم منشی یا فلاسفر مزاج شخص لفظ اتفاق۔ وقت استعمال کرتا ہے ایک فلاسفر یا ایک حکیم ہمیشہ ایسے موقع پر ہی کہیگا کہ ابی وقت نہیں آیا ہی یہ کام وقت پر ہوگا یا یہ ایک اتفاقی واقعہ ہے۔

جب یہ کہا جاتا ہے کہ ابی وقت نہیں آیا ہے تو اس کا مفہوم سوائے اسکے اور کیا ہو سکتا ہے کہ جو واقعہ ہونا ہے یا جسکے وقوع کی خواہش کی جاتی ہے اسکا علم نہیں ہے بیشک کہی کہی قرائن اور قیاس سے یہ کہا جاتا ہے کہ ایسا الہا عنقریب ہوگا لیکن باوجود ان قرائن اور قیاسات کے ہی ایسے واقعات کے وقوع کا ٹھیکہ وقت معین نہیں ہو سکتا۔

جب یہ کہا جاتا ہے کہ ایسا اتفاقی ہو گیا ہے یا اتفاقی بات ہے تو اس کا مفہوم بھی یہی ہوتا ہے کہ وہ امر یا واقعہ ظہور اور وقوع میں آیا ہے جسکا ہمیں پہلے علم نہ تھا اور جو ہمارے حیطہ تدبیر اور حیطہ قیاس سے باہر اور دور تر تھا۔ ایسے واقعات روز پیش آتے ہیں جسکا ہمیں کوئی علم نہیں ہوتا اور جسکی نسبت کوئی تدبیر نہیں کی جاتی خواہ ایسے واقعات ہماری کامیابی میں اضافہ کرتے ہوں خواہ مایوسی اور ناکامیابی کا باعث ہوں ہمارے حیطہ علم اور حیطہ تدبیر سے باہر ہوتے ہیں اور ہم ان دونوں صورتوں میں ان کی نسبت یہی کہتے ہیں کہ۔

”یوں ہی ہونا تھا“

”یوں ہی ہونا چاہئے تھا“

ہم یہ ان واقعات کی نسبت نہیں کہتے جو ہماری کسی مقدم تدبیر کا نتیجہ ہوں بلکہ ان واقعات کی نسبت جو ہماری تدبیر اور ہمارے قیاس سے دور تر ہوں۔

اتفاقی واقعات سے ہی مذہبی واقعات مراد ہیں اور اس مفہوم میں ہی مذہبی حقائق

داخل ہیں جنہیں اہل مذہب تقدیری امور سے تعبیر کرتے ہیں صرف طرز استدلال الفصالی
قانون کا فرق ہے۔

اہل مذہب جو ایسے واقعات کا سلسلہ خدایا علت الحلیل تک جا پہنچاتے
ہیں وہ اس دلیل سے ہے کہ اُن کے نزدیک وہ ذات اقدس بلحاظ اپنے جامع علم کے
ایسے تمام واقعات اتفاقی یا تقدیری سے علیم اور بشیر ہے اور چونکہ وہ قادر مطلق ہی ہے۔
اس واسطے ایسے تمام واقعات کا صدور اور وقوع ہی اس کے ضابطے یا قانون قدرت
کے تابع ہوتا ہے اور اُسی سے انہیں نسبت دیجاتی ہے اہل مذہب کی کوئی حیا محبت
نہیں ہے بلکہ ایک لازمی اور واقعی نسبت کا اظہار اور عبودیت کا لازمہ ہے۔

فلاسفہ اگر اپنے اتفاقی واقعات کے صدور اور وقوع کی اُس ذات اقدس سے
نسبت نہیں دیتے ہیں تو اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ ایسے اتفاقی واقعات کسی
ضابطے یا قانون کے ماتحت یا تابع نہیں ہیں فلاسفہ اور حکیم مانتے ہیں کہ ایسے اتفاقی
واقعات کا وقوع ہی کسی نہ کسی قانون ہی کے ماتحت اور تابع ہوتا ہے اور وہ

قانون تدبیری مبادی سے خالی نہیں ہوتا صرف فرق یہ ہے کہ ایسے تدبیر سے ہم
واقف نہیں ہوتے۔ یا یہ کہ ایسی تدبیریں ہمارے حیطہ قدرت سے باہر ہوتی ہیں۔
سو اس طرز استدلال کا مفہوم بھی اہل مذہب کے استدلال کے قریب قریب ہے۔
دونوں فریق اس امر کے معترف ہیں کہ تقدیری یا اتفاقی واقعات کا وقوع کسی نہ کسی
قانون اور ضابطے کے ماتحت ہوتا ہے اور اُن میں ہی سلسلہ علت اور معلول موجود
صرف کمی یہ ہے کہ ہم اُس قانون یا ضابطے کے وجہ یا اسباب سے واقف نہیں ہوتے۔

یادہ سلسلہ علت اور معلول ہماری سمجھ اور علم سے باہر ہوتا ہے اور اسباب سے ہم انکا
کہہ ہی نہیں سکتے کہ ہمارا علم اور ادراک تمام واقعات اور حادثات کا عادی یا جامع نہیں
ہے بلکہ ایک محدود حالت میں ہے ہمارے علوم اور ادراکات میں جو تدبیر بھی ترقی ہوتی
رہتی ہے یہ بھی بجائے خود اس امر کا ثبوت ہے کہ ہم کلی اور اک نہیں رکھتے مذہب یہ
نہیں کہنا کہ کوئی تقدیری امر یا تقدیری وقوعہ بلا کسی ضابطے یا قانون کے وقوع پذیر

ہوایا ہوتا ہے یا اس کا کوئی فاعل یا علت نہیں ہے مذہب یہ کہتا ہے کہ ہماری وحیت
تدبیر سے باہر اور ہمارے حیطہ اختیار سے بیرون ہی واقعات اور حادثات کا وقوع یا
حدوث ہوتا رہتا ہے اور باوجود اس حدوث اور وقوع کے ہم انکے ضابطہ یا قانون
سے لاعلم رہتے ہیں اور ہمیں مطلقاً معلوم نہیں ہوتا کہ اس گھڑی کے بعد اور اس ساعت
کے پیچھے کیا کچھ اور کیونکر وقوعات ہوں گے اور شخصی جہت سے انکا اثر کس
کس پر پڑے گا۔

بیرونی واقعات یا بیرونی علالتی چوڑھم خود اپنے شخصی واقعات یا ذاتی حادثات
کی نسبت ہی نہیں کہہ سکتے کہ دوسرے منٹ یا دوسری گھڑی میں انہیں کیا کچھ تغیر پڑے گا
نمودار ہوگا۔

اور ہماری شخصیت یا ذات کس گرداب یا کس انقلاب میں مبتلا ہوگی ان واقعات
کے اثبات کی دلیلوں سے ضرورت نہیں ہے۔ ہر شخص خواہ تقدیر کا تاویل ہو یا منکر کہہ سکے
ہے کہ کیا اسکی ذات پر ایسے حالات کا وجود نہیں ہوتا ہے کیا وہ ایسے تغیرات اور تبدلات
سے متاثر نہیں ہے کیا اسکا علم اور ادراک جامعیت رکھتا ہے یا وہ میں جامعیت پیدا کی جاسکتی ہے
اگر یہ باتیں یا یہ حالیتیں پیدا نہیں ہو سکتی ہیں اور اب تک ان پر انسان کا مایاب نہیں
ہوا تو ماننا پڑے گا کہ بہت سے واقعات اور حادثات ہمارے حیطہ علم یا حیطہ قدرت سے
باہر ہیں اور خود بخود بلا ہمارے تدبیر کے ان کا وقوع ہوتا رہتا ہے۔

پس یہ وہی مجبوری اور وہی حالت ہے جسے مذہب تقدیر اور قسمت کے نام سے
نامزد کرتا ہے اور جبکہ حکمت یا فلسفہ میں اتفاقات سے تعبیر کرتے ہیں۔

رہا یہ سوال کہ کیوں کہا جاتا ہے کہ

”خدا کے حکم سے ایسا ہوا یا ہوا ہے“

یہ بحث بجائے خدا ایک طویل بحث ہے اس بحث میں دو جزو قابل غور ہیں۔

(الف) علم الہی۔

(ب) حکم یا ارادۃ الہی۔

خدا ایک نور اور ایک طاقت ہے اُسے خدا مان کر ہم اس سے انکار نہیں کر سکتے کہ وہ ہمارے حالات اور کوائف یا موجودہ اور آئندہ واقعات اور حادثات سے ناواقف ہے جب وہ خیر اور عظیم ہے تو اُس کا ارادہ کرنا یا کسی امر کا چاہنا اور عمل میں لانا اور اس کے صفات مقدسہ کے منافی نہیں ہے۔ بڑے بڑے واقعات اور حادثات کا وقوع اور حدوث یا دولانا ہے کہ وہ محض اسی کے ارادے کے تابع واقع یا حادث ہوئے ہیں بڑے بڑے واقعات اور عظیم حادثات کا دستور العمل جزوی واقعات اور چھوٹے حادثات کے لئے بھی کسی نہ کسی دستور العمل ہونے کی ضرورت ظاہر کرتا ہے جب تدبیر کے اجراءے عامر بھی کسی نہ کسی دستور اور طاقت کے ماتحت ہیں تو کیا وجہ ہے کہ تقدیری واقعات کو کسی نہ کسی دستور اور طاقت سے نسبت نہ ہو۔

۱۳۔ قیمت

از صراط المستقیم قوم پاسبندوں میں
چوں گشت از رشده سوزن و خود را گم کرد

لے ہم را پر این شمشاد کا جائزہ اور رزادینے والا زلزلا سپر روشنی ڈالتا ہے کہ انسانی معلومات یا علوم کی حد کہاں تک اور کتنی جامع ہے۔ بات کو کیا کیا آرزوئیں اور کیا کیا خواہشیں اور آسائشیں لیکر لوگ سوئے تھے اور ان کے دلوں میں صبح کے واسطے کیا کچھ براتنا کوئی کسی خیال میں سویاتا اور کوئی کسی میں۔ لیکن ارادۃ الہی میں کچھ اور ہی مرسم تھا۔ تقدیر میں رہی تھی اور قرعہ الہی سب اُمنگوں اور سب آرزوؤں پر قہراً لگا رہتا تھا۔ پوچھنے سے پہلے ہم منٹ کے اندر ہی اندر ہزاروں مخلوق کا فیصلہ کر دیا گیا۔ نہ منطق کام آیا اور نہ ہندسہ نہ فلسفہ اور نہ سائنس۔ ہم مانتے ہیں کہ زلزلا سب اسباب کے نہیں آتا کوئی نہ کوئی سبب ہوتا ہے لیکن پوچھا جاتا ہے کہ ایسے اسباب

دنیا کی قوموں میں خواہ کتنا ہی بُجھ اور مایہ الامتیاز ہو اور خواہ کتنے ہی اختلافات اور تضاد پائے جائیں۔ یہ کہنا ہی پڑیگا کہ اُن سب کا شروع یا منبہ ایک ہی ہر یکسی وقت میں ایک ہی تھا گو بعض محققین نے قوموں کی تحقیقات کرتے یہ بحث ہی کی ہے کہ بعض قومیں بعض قوموں میں سے کوئی بھی قریبی نسبت نہیں رکھتی ہیں۔ مگر اخیر پر ایسے محققین کی آرا کا میلان بھی ادھر ہی ہوا ہے کہ اُن سب کا مخرج یا ابتدا ایک ہی ہونا چاہئے۔ جو قومیں دوسری قوموں سے بعید فاصلے پر نظر آتی ہیں اُن میں بھی باوجود اس بعد اختلاف یا تنباؤن عظیم کے چند ایسی نسبتیں پائی جاتی ہیں جو اس بات کا استقرائی ثبوت ہیں کہ ان سب کا ابتدائی سلسلہ ایک ہی تھا۔

یہ ایک لمبے بحث ہے کہ اس قدر اختلاف قوموں میں کیوں ہو گیا اور اُن میں ایسا بُجھ عظیم اور تنباؤن کیوں پایا جاتا ہے جب یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ شروع ان سب کا ایک ہی شعبہ مرکز سے ہوا ہے تو پھر ان مایہ الامتیازات کی اصل وجہ کیا ہے۔ گو ہم یہ بحث نہیں کرنا چاہتے کہ ان اختلافات اور اس تنباؤن کی وجہ کیا کیا ہیں۔ لیکن یہ کہنے کے بغیر نہیں ہ سکتے کہ موجودہ تنباؤن کا بہت سا حصہ فروعات میں ہے۔ اصول میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور یہ فروعاتی اختلافات بوجہ اختلاف آب و ہوا اور مسکن یا طرز معاشرت کے ہوا ہے۔ اختلاف آب و ہوا کا یہ لازمی نتیجہ تھا کہ فروعاتی امور میں ایسے اختلافات ناشی ہوں۔ اختلاف آب و ہوا سے صرف اجماع

بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۵۴۔ کا جامع اور محرک کون ہے اگر خدا ان کا محرک اور جامع ہے۔ (ضروری ہے) تو کہا جاوے گا کہ یہ سب کچھ اوسیکہ ارادے کی شان اور اوسیکے جباری کا نمونہ تھا جن سے انسان اخیر تک لا علم رہا پس یہی تقدیری واقعہ یا زلی حادثہ ہے۔ قتل برہ۔ ۱۲

۱۳۔ انسان کا شروع چاہے حضرت آدم علیہ السلام سے مانا جاوے اور چاہے پہلے سے۔ چاہے پہلی تحقیقات کے مطابق ڈارون کی تھیوری ہی مسلم اور مقدم رکھی جاوے۔ ضروری ہے کہ اس سلسلے کا شروع ایک ہی ہو۔ ۱۴۔ ۱۵۔ اصولی خصو صیتوں سے وہ خصوصیتیں مراد ہیں جو سب قوموں اور سب قبائل کو شامل ہیں اور جن کے بغیر کوئی قوم موجود نہیں ہے اور نہ ہی موجود رہ سکتی ہے اگر کسی قوم کو اُن کو فرضاً ہی سہرا تسلیم کر لیا جاوے تو گویا اُس کو دائرہ انسانیت سے گرا دینا ہے ۱۲

ہی متاثر نہیں ہوتی۔ اسکا بہاری اثر اخلاقی اور شکیل اعتبارات سے طبعاً اور دماغ پر بھی پڑتا ہے جب ہم ایک گندمی یا غلیظ ہوا سے ایک عمدہ اور صاف ہوا میں جاتے ہیں تو طبیعت کی انگاہ اور جوش کسی اور ہی پہاڑ پر ہوتا ہے۔ دماغ میں ایک قسم کی نشاوت اور طبیعت میں سرور پایا جاتا ہے۔ دل میں ایک فرحت اور ایک تازگی پیدا ہوتی جاتی ہے۔ رنگت اور ظاہری حالت میں ہی نمایاں فرق نہیں ہوتا بلکہ خیالات اور قیاس میں بھی ایک جود اور فراست محسوس ہونے لگتی ہے۔

گرم ملکوں کے رہنے والے کچھ اور ہی طبیعت رکھتے ہیں ان کی دماغی طاقتوں اور ذہنی فراستوں کا مقیاس کچھ اور ہی ہوتا ہے۔ خلافت اسکے جو قومیں سرد ملکوں یا سرد آب ہوا میں بود و باش رکھتی ہیں ان کی طبیعت اور ان کے دماغ کی کچھ اور ہی کیفیت ہوگی جس طرح آب و ہوا اور زمین کے اختلاف سے نباتات میں باعتبار رنگت۔ ذائقہ۔ فحشیت کے ایک نمایاں اور ظاہری لحاظ فرق ہوتا ہے اسی طرح انسانی طبائع میں ہی مقابلہ نباتات میں موجود ہے۔

تھے کہ دماغ میں ہی اور جنکی طبیعتیں زیادہ تر صحیح الحالت ہیں ان کے خیالات اور قیاسات بہ نسبت ان لوگوں کے زیادہ تر مجلی اور صاف ہوتے ہیں جو کثیف الکیمیہ تھے۔

آب و ہوا کے علاوہ ضروریات نے بھی قوموں میں تفریق کی ہے۔ ضروریات کی وسعت اور اختلاف کا بہت سا عہد آب و ہوا پر موقوف ہے۔ جو قومیں یا جو قبائل سرد آب و ہوا میں رہتی ہیں ان کی ضرورتیں ان قوموں سے مغائر ہیں جو گرم ملکوں میں بود و باش رکھتی ہیں جو قومیں

سے بعض حکیموں کا یہ خیال ہو کہ آب و ہوا کی عمر کی ہی اچھے خیالات کی موجد یا باعث ہے۔ عمدہ آب و ہوا اسی ہے دماغ ترقی زدہ ہو کر ان علمی مراتب تک پہنچتے ہیں جو انسانی ترقی کے اقصا و خیال کہتے جاسکتے ہیں ۱۲

سے علم نباتات کے محققین نے یہ رائے ظاہر کی ہو کہ ایک ہی جنس کی نباتات میں باعتبار آب و ہوا کے بتن تبائن ہوتا ہے۔ حالانکہ ان کا شروع ایک ہی وقت کے متعلق ہے صرف آب و ہوا کے اختلاف سے موجود فرق پڑ گیا ہے۔ چار اور آلو اپنی اپنی جنس میں ایک ہی ہیں۔ لیکن امریکہ کے آلو اور ہندوستان کے آلو میں فرق ہے ۱۳

میدانی خطوں میں ہتی ہیں۔ ان کی ضرورتیں پہاڑی قوموں سے مختلف ہیں۔
جیسے جیسے قومیں ضرورت کی وجہ سے نقل مکان کر کے ادھر ادھر پھرتی پھرتی ہیں
ایسی ہی وقتاً فوقتاً ان کے فروعی اجتماع میں ہی تبدیلی آتی رہی۔ یہاں تک کہ تبدیلیوں کو ایک قوم
بمقابلہ دوسری قوم کے چند خصوصیات کی وجہ سے تمیز کی گئی۔ پہلے پہل شخصیت کی بنیاد
رکھی گئی۔ ازان بعد خاندان بنتے گئے اور خاندانوں سے قومیں بنی شروع ہو گئیں اور قوموں
کی تفریق سے مستقل طور پر مقام دار تیز قائم ہو گئی۔

جب یہاں تک تفریق ہو گئی تو ان کے تفاوت یا تجدید کو اسطے بمصداق *وَجَعَلْنَا*
شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ان کے درمیان باعتبار عادات اور شعائر کے ایک حید حاصل قائم
ہوئی گئی۔ یہ وہی حید حاصل ہے جو ایک قوم کو دوسری قوم سے خصوصیت اور تیز کرتی ہے۔
اور جس سے ہر فرد کے دل میں یہ خیال ٹھنکن ہو کہ میں فلاں قوم میں سے ہوں اور فلاں
فلاں قوم میں سے مجھ کو فلاں قوم میں شامل ہو نیکاحی جہتی حاصل ہو اور فلاں کو فلاں میں
ان قومی خصوصیتوں میں یہاں تک استحکام نہ تو آ گیا کہ ان کے خلاف چلنا اس قوم میں سے
نکلنے کے برابر ہو گیا انہیں لوگوں یا انہیں افراد کو اس قوم میں سے ہونیکا شرف سمجھا
گیا۔ جن میں وہ خصوصیتیں پائی جاتی رہیں جو ان سے متحرک تھے وہ دوسری قوم میں

لے بعض محققین نے یہاں تک سعت دی کہ ان کے نزدیک بانوں کا اختلاف بھی آپ ہوا ہی کے اختلاف کی وجہ
سوی۔ اسی طرح ان کے خیال میں لباسوں کا مختلف ہونا بھی آپ ہوا اور فرویات کے تباہن کا ہی نتیجہ ہے۔ لباس کے
اختلاف میں شیک ہر قوم کے مذاق کو بھی دخل ہو لیکن ضرورت نے بھی اس میں بہت کچھ حصہ لیا یا دخل دیا ہو جس طرح
قوموں میں ایک نسبت ابتدائی پائی جاتی ہو اسی طرح لباس میں بھی ایک ابتدائی نسبت موجود ہو۔ انسان کا پہلا لباس ہنگی
ہو اس کو اگر کتر کا سوال پیدا ہوا۔ کتر کو خیال کو انسان نے پہلے پہل ہاتھوں کو کام لیا پیرتوں کو۔ پیر رفتہ رفتہ لباس
کی تراش خراش کی گئی۔ اگر دنیا کی سب قوموں کے لباس جمع کر کے دیکھو جاویں تو باوقی غوریتہ تجرکھل سکتا ہو کہ قوموں
کے شروع کی طرح لباس کی بنیاد بھی ایک ہی سلسلے سے پڑی ہو پھر قوم کا موجودہ لباس یہ تپہ یا یہ شادوت دیتا ہو کہیں
کسی اور قوم کو لباس نہ نکلا ہوں۔ یہ ہنگی اور معمولی کتر کو مقابل میں شاید سب سے اول انگلی کو شرف لباس ملا۔ رفتہ رفتہ رنگوں کی
اصلاح پائی پائی چھوڑ کر تہذیب کی صورت میں آگئی۔ پیر چادر کا فیشن چلا اور چادر کی صورت میں آگئی۔ پیر چادر کی صورت میں آگئی۔

شمار ہونے لگے۔ اور انہیں شعائر اور خصوصیتوں کو ان قوموں کا شعائر سمجھا گیا۔

جس طرح ایک علم یا ایک فن دوسرے علم یا دوسرے فن کی بنیاد ہے اور ایک شاخ دوسری شاخ کی ایجاد۔ اسی طرح ایک قوم دوسری شاخ ہے جس طرح باوجود اس ترتیب اور اس نسبت کے علوم اور فنون کے آثار اور مختصات جدا گانہ ہیں اور اسی حالت میں ایک علم یا ایک فن اپنی حد میں قائم اور محدود رہ سکتا ہے کہ اُس کے مختصات اور آثار سے اُسے تمیز دی جاوے۔ اسی طرح کوئی قوم اُس وقت تک قوم کہلانے کا حق نہیں رکھتی جب تک اُس میں اُس شاخ کی خصوصیتیں اور قومیت نہ پائی جائے۔ گو منطق اور فلسفہ میں گوہر نسبت ہے لیکن جب تک منطق باعتبار اصول منطق تمیز نہ دیا جاوے منطق نہیں ہر جو اصول موضوعہ منطق اور فلسفہ کے مابین عملی تفریق کرتے ہیں۔ انکا وجود بہر حال ضروری اور لازمی ہے۔ اس بحث سے یہ نتیجہ نکلا کہ۔

(الف)۔ اس وقت تک کوئی قوم قوم کہلانے کا استحقاق نہیں رکھتی ہر جب تک اُس میں قومیت کی خصوصیتیں نہ پائی جاویں۔

(ب) جس قوم میں قومی خصوصیتیں نہ پائی جاویں وہ قوم نہیں ہے۔ بلکہ ایک مجموعہ افراد ہے جس طرح دنیا میں اور افراد پائے جاتے ہیں۔

(ج) ایک قوم سے چند افراد انسانی کا مجموعہ مراد ہے جو اُس مجموعے میں قومیت کی خصوصیتیں پائی جاویں جس سے انکا تمیز دیا جاسکے تو کہنا جاوے گا کہ ان افراد میں قومیت موجود ہے۔

بقہ حاشیہ صفحہ ۱۵۸۔ کا وجود نکلا اور پاجامہ کسی نہ کسی وقت تپلون جکئی۔ اسی طرح ٹوپی اور پگڑی یا عمار کی ہنسی ظہور میں آئی۔ اور اسی طرح واسکٹ یا صدری کو کرتوں اور قمیصوں کی نسبت اگلی اور دن بدن ان میں ہی طرح طرح کی اختراعیں اور ایجادیں ہوتی گئیں۔ انسان پہلے تنگ پاؤں پھرتا تھا۔ ضرورت نے سمجھا دیا کہ پاؤں کے نیچے بھی کچھ رکھنا چاہیے غالباً پہلے پہل چمچ کی مشابہت میں کوئی جوتا قرار کیا گیا۔ ہر گاہ اس کو ہوتا ہوتا مختلف قسم کے جوتے اور بوٹے شوز بننے لگے۔ لیکن اس شروع شروع میں یہ شکل بالکل ناقصیت اور وضع سے ترقی پاتی جاتا اس امر کا دلیل ہے کہ ان قوموں کا شروع ہی ایک ہی تھا۔ اگر ایک شروع نہ مانا جاوے تو ساری دنیا کو لباس میں یکسانیت اور اتحادی نسبت کا مجموعہ نہ آوے گا کوئی مضمون نہیں کہتا یہ اتحادی نسبت میری خاص اور بات ہے کہ ان سب کا شروع ایک تھا، سہ ہر انسان عرفا انسان ہے لیکن ہر انسان شیعہ اور فصیح نہیں ہو سکتا۔ شجاعت اور فصاحت دو جدا گانہ خاصہ ہیں

قوم ایک ڈھانچہ یا ایک جسم ہو اور قومیت ایک رُوح یا جان کوئی ڈھانچہ یا کوئی جسم رُوح اور جان کے بغیر زندہ نہیں کہا جاسکتا۔ اسی طرح کوئی قوم بغیر جوش قومیت کے زندہ قوم نہیں کہی جاسکتی۔ جو خصوصیتیں ایک قوم کو دوسری قوم کو تمیز دیتی ہیں وہ حال کر خالی نہیں ہیں۔ (۱) یا تو وہ ایسی خصوصیتیں ہیں جن سے ایک قوم دوسری قوم کے مقابلے میں محض بلحاظ عوارض تمیز دی جاتی ہے۔

(۲) یا ایسی خصوصیتیں ہیں جن سے ایک قوم دوسری قوم کے مقابلے میں باعتبار ملزومات تمیز دی گئی ہے۔

عارضی خصوصیتوں کے اندر ضرورتاً تبدیلی ہوتی رہتی ہے۔ اور ایسی عارضی تبدیلی صحت یا حقیقت الامر میں کوئی فرق یا کوئی انقلاب نہیں آتا ہے۔ لیکن ملزومات کی تبدیلی سراسر غلطی میں ضعف یا تبدیلی آنے کا اندیشہ ہے۔ جسے دوسرے الفاظ میں قومیت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

جب یہ کہا جاتا ہو کہ فلان قوم پراو بار پڑ گیا یا فلاں قوم بگڑ گئی۔ تو اُس کا ہمیشہ مفہوم نہیں ہوتا کہ وہ قوم دنیا کے طبقے سے ہی اٹھ گئی ہو۔ یا اُس کا کوئی فرد بھی باقی نہیں رہا ہے بلکہ یہ مطلب ہوتا ہے کہ بد قسمتی سے اُس قوم کے اندر مادہ قومیت ہ نہیں رہا ہے یعنی وہ جوش قومیت نہیں رہا ہے جس سے قومیت کی بنیاد پڑتی ہو اور جس سے ایک قوم بمقابلہ دوسری قوم کے تمیز دی جاتی ہو۔ قومیں کب بگڑتی ہیں اور اُن کے عروج میں کب فرق آتا ہے جب اُن میں مادہ یا جوش قومیت نہیں رہتا یا اُس میں ضعف آ جاتا ہے۔

یہ کہنا کہ قوم بگڑتی ہو وہ کبھی نہیں ہوتی۔ تاریخ کے خلاف جانا ہو اور نیز قدرتی قوانین سے انحراف کرنا تاہم نہیں شاذ نہیں اور قانون قدرت گواہ۔ قوانین ہستی بھی ہیں۔ اور بگڑتی بھی ہیں اور بگڑنے کے بعد بن بھی جاتی ہیں۔

بقدر حاشیہ صفحہ ۱۰۰ یہ خلاصہ کچھ تو طبیح ہوئے ہیں اور کچھ انہیں تہی بھی دی جاتی ہے۔ اسی طرح ہر شخص ایک قوم میں داخل ہو لیکن جب تک اس میں جوش قومیت نہ ہو گا۔ تب تک اس کی نسبت یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس میں مادہ قومیت یا جوش قومیت بھی موجود ہے اور اُسے اُس سے بھی کوئی نسبت نہیں ہے۔ ۱۲

تشرل اقوام کے باعث مختلف ہوتے ہیں محققوں نے قوموں کے اسباب تشرل پر دلچسپ بحثیں کی ہیں۔ ان سب کا خلاصہ یہ کہ جو قوم قومیت چھوڑ دیتی ہے یا اس سے دور جا پڑتی ہے وہ مردہ ہو جاتی ہے اس میں سہوہ جوش نکل جاتا ہے جسے دوسرے الفاظ میں قومی غیرت کہا جاتا ہے۔ غیرت سے وہ طریقہ یا وہ طریق عمل اور جس سے ایک خصوصیت کے قائم رکھنے کی کوشش کی جاتی ہے جو ایک طاقت یا ایک شاخ کو دوسری طاقت یا شاخ سے تمیز دیتی ہے۔ جو قوم تشرل ہے اس پر لازم ہے کہ دوسری ترقی یافتہ قوم کے نقش قدم پر چلے اور دنیا زمانہ کے مطابق ترقی کرے اور وہ وسائل اور ذرائع فراخ دلی سے اختیار کئے جاویں جو موجود ترقی ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ قومیت یا جوش قومیت اور فضائل قومیت سے دست بردار ہوتے جانا ایک ایسے گڑھے میں پنے تین گرا نا ہے جو اپنی غیرت دائرہ میں پہلے ہی صدمہ قومیوں کو چکا ہے۔

جب کبھی زمانہ اصلاح کا جوش پھیلاتا ہے تو ہر کہ دمہ کی طبیعت میں ریفارمیشن کی آئینگیں پیدا ہوتی ہیں اور ہر شخص اپنی بساط کے موافق اس میں حصہ لینا ہی تعلیم یا فتویٰ اور سچے داروں میں ہی یہ اسنگ یا یہ جوش نہیں ہوتا۔ جاہلوں اور نا تعلیم یافتوں میں بھی اس کا اثر پایا جاتا ہے۔ فرق صرف یہ ہوتا ہے کہ نئے لوگ نئی تجویزات کے مطابق کام کرتے ہیں اور پرانے دیرینہ اصولوں پر جو لوگ دیرینہ اصولوں کے معاون یا دلدادہ ہیں دراصل وہ بھی اپنی رائے کے مطابق ایک اصلاح کرتے ہیں۔ ان دونوں حالتوں میں ہی غلطی اور وہی لغزش زیادہ تر گرفت کے قابل ہے جسے قومیت کی غلطی یا اس کا برا استعمال کہا جاتا ہے۔

لے بعض قوموں کے بجائے قومیت کے قوم کو ذات کے مفہوم میں منتقل کر کے قومی تفریق کو اور بھی نقصان اٹھایا تو یہ تمیز اعتبار قومیت کے مقابل لازمی ہے لیکن قومی تمیز ذات کو معنوں میں سخت نقصان ساں ہے بشکلیہ یہ قوم یا ایک خاندان اور ایک قبیلہ قوم باعتبار شرف ذاتی یا علو عمل کے ممتاز سمجھا جاسکتا ہے۔ لیکن یہ یہ اصول نہیں قرار دیا جاسکتا جس جیت الافراد یہ کہنا کہ شرف و افضلیت انجاست بعض حالات میں درست ہے پر بعض عام درست نہیں ہے۔ من حیث المجموع قومیت کا ترک کر دینا اور جوش قومیت سے انحراف کرنا اپنی ان تھکوں اپنی قوم اور اپنی اعزاز قومی کو براہ کر دینا ہے۔ قحار ذاتی اور شے ہے اور قحار قومیت شے دیگر ۱۲

طبیعتیں کبھی کبھی اصل ح کے جوش میں اُن راہوں کو نکل جاتی ہیں۔ جن میں قومیت یا جوش قومیت کے آثار قریباً معدوم دکھائی دیتے ہیں۔ گویا طبیعتیں اور ایسے لوگ بعض ترقیات کے مالک ہو جاتے ہوں۔ لیکن چونکہ ان میں قومی جوش یا قومی خصوصیت مفقود ہوتی ہے۔ اور محض ایک نمائشی سماں ہوتا ہے۔ اس لئے اسکا وہ جزوی عروج یا ترقی بجا کو سود ہونے کے مضربِ ثبات ہے۔ کوئی قوم دوسری ترقی یافتہ قوم میں مل جانے سے یا اُن کے آثار اور خصوصیتوں کے قبول کرنے سے قوم نہیں بن سکتی۔ یا اپنی قومیت عزت کے ساتھ قائم نہیں رکھ سکتی جب تک کہ اس میں اپنی قومیت کی خصوصیتیں اور آثار نہ پائے جائیں۔

یورپ کی قومیں اس زمانہ میں بیشک عرشِ ترقی میں فائز ہیں لیکن دوسری قومیں اُن کی قومیت اور خصوصیات قومیت میں محو اور متنسج ہو کر ایک قوم نہیں کہا سکتی ہیں ترقی یافتہ قوموں کے خیالات اور فضائل کا مکتب ہونا اچھی عادت اور اچھا طریقہ ہے لیکن اپنی قومیت یا جوش قومیت سے مترا اور خالی ہو جانا اپنی قوم کا خون کر دینا ہے پہلی قومیت صرف دوہرت سے ٹوٹ جاتی ہے۔

(الف) بذریعہ انتقال خون۔

(ب) بذریعہ تبدیل مذہب۔

دوسری قوم میں جا کر یا شامل ہو کر شادی۔ نکاح رشتہ داری پیدا کر کے اُن میں ہمیشہ کے واسطے مل جانا کسی نہ کسی وقت پہلی قومیت کو توڑ دیتا ہے۔ مگر یہ حالت بھی افراد کو خاص ہے۔ نہ کہ مجموعہ افراد سے اور اس حالت میں بھی مدتوں تک پہلا داغ نہیں مٹتا جب کبھی تحقیق ہوتی ہو پہلی قومیت جھلکے سے ہی جاتی ہے۔

لے ہم ان خصوصیتوں اور آثار کا کسی دوسرے موقع پر ذکر کریں گے۔ جنہیں کسی ایک قوم کے مقابلے میں قومی آثار یا قومی خصوصیتیں کہا جاسکتا ہے۔

لے جو لوگ یہ کوشش کرتے ہیں کہ دوسری قومیت میں مل کر اپنی قوم یا اپنی شاخ کو ترقی دیں وہ کبھی کامیاب نہیں ہو سکتے کیونکہ ترقی یافتہ قوم متزلزل افراد کے ملنے سے اپنی قومیت کو باہر نہیں ہٹا سکتی۔ اُس میں یہ طاقت تو ہے کہ ایسے چند افراد کو اپنے آپ میں شامل کر لے۔ لیکن یہ ہونا مشکل ہے کہ ان افراد کی خاطر وہ دوسری قوم کی قومیت ہو جاوے۔

تبدیل مذہب کو بھی پہلی قومیت ٹوٹ جاتی ہو۔ مذہب بھی ایک ایسی طاقت ہو جو خاصہ قومیت پر بالخصوص غالب آتی ہے اور اُس کے کل اجزاء میں حلول کر کے اُسے اپنے رنگ پرے آتی ہو۔ تو میں قوموں سے صدیوں لڑتی بھڑتی رہیں لیکن جب ایک قوم یا دوسری قوم کا مذہب قبول کر لیا تو اُن میں سے ایک قوم کی قومیت نکالیں جو گئی۔ تا نسبتاً ایک نئی قوم بن گئی۔

جن قوموں نے تشریل میں ہو کر ترقی پائی اور عروج حاصل کیا ہو اور جنہیں یغا میں ش کی ضرورت پیش آئی ہو اُن کا ہمیشہ یہ اصول رہا ہو کہ باوجود سب قسم کی قوتحات اور انکسب کے اپنی قومی خصوصیتوں اور قومیت کو نہ چھوڑا جاوے۔ یہی اصول اور یہی معاہدہ تھا۔ جو ان قوموں کی مستقل حرمت اور عزت کا باعث ہوا ہے۔ ہر طاقت باہر وجود میں ایک ایسی خواہش موجود ہے جسے اُن کہا جاتا ہے اُس اُن سے ہی اُس طاقت یا وجود کی وقعت اور حرمت ہوتی ہے۔ قومی خصوصیتوں اور قومیت کو قائم رکھنا دراصل اس اُن کو قائم کرنا ہے جو ریفارمر یا جو مصلح یا مجدد احتیاجات قومیت سے گریز کرتا اور اس سے متعزز ہو وہ اپنے تئیں کیا دیگر افراد کو بھی ایک تملک میں ڈالتا ہے۔

اگر یہ خواہش اور یہ آرزو ہو کہ ایک قوم کو دوسری قوم کے مقابلے میں عزت دی جاوے تو قومیت سے انحراف یا اغراض ایک گناہ کبیرہ سمجھا جاوے۔

۱۷ باوجود اس کے کہ مذہبی طاقت بسا اوقات قومیت یا عرض قومیت پر غالب آتی ہو پھر بھی تاریخی واقعات شاہد ہیں کہ قومیت کا رنگ بعض اوقات دھوئی میں نہیں لایا ساری پوری قومیت میں ایک ہی مذہب کہتی ہیں مگر یہی نہیں قومیت کو جو ہر جگہ لگا چکا ملک مارنے میں پولیشن مذہب کے اعتبار کو اور مہم دیں کی جتنی جو جدید عمر نامے کے صدق اور نام لیا ہیں اور دیگر یورپین عیسائیوں کو کم کرنا ایک کر دیکھو تو ان میں ہی تفریق قومیت کا جلوہ یا ساں کسی نہ کسی رنگ میں موجود ہے ہر کس طرح کہا جاسکتا کہ دوسری غیر مذہبی قومیں ان اقوام کی قومیت کی وارث بن جاوئیں گی۔ یہ نظر میں لیں امر کا بدیہی ثبوت ہیں کہ قومیت بہت متزلزل ہو دیر ہوئی ہو حال جب فضائل قومی کو ترک کیا جاوے تو فرق ضرور آجاتا ہے ۱۲

۱۸ دنیا میں ہر شے کی طاقت اور حرمت ایک نسبت رکھتی ہے۔ نسبت کا توڑنا اور اس سے اعراض خود اپنی تہذیبی کرنا اور توڑنا ہے۔ جب ہم ایک ایسی نسبت قائم نہ رہے نہیں کہا جاسکتا کہ ایسی قوم برجنیت قومیت کی ایک قوم ہو

اس بات کا فیصلہ کہ کسی قوم کی قومیت کیسے کی گئی ہے اور قومیت کیا کیا ہوئی ہے۔ چاہیے مخفی اور ستر نہیں۔ جن خصائص اور جن خصوصیتوں اور شائستگیوں سے ترقی کے گذشتہ زمانوں میں کوئی قوم شناخت کی جاتی اور عزت دی جاتی رہی ہو۔ وہی شہر آب بھی اس کی خصوصیات میں داخل ہیں اور قومیت کے اجزائے لازمیہ یہی ایک اصول ہے جو جوش قومیت کے قائم رکھنے کے لئے سید سکندری کا کام دیتا ہے۔ کوئی قوم اُس وقت تک حقیقی صلاح اور فلاح کی مالک نہیں ہو سکتی جب تک اس میں جوش قومیت نہ ہو جو جوش قومیت اُس وقت تک نہیں پیدا ہو سکتا جب تک قومی خصوصیتیں زندہ اور موجودہ نہ ہوں۔ خصوصیات قومی کیا ہیں۔ ایک قومی جھنڈا یا قومی نشان۔ جس کا کوئی نشان اور کوئی تمیز ہی خصوصیت نہیں ہو وہ قوم مردہ ہو۔ ہر مقام ہر زمانے میں اپنے ہی نشان سے شناخت کی اور عزت دی جاتی ہو اور شناخت کی جانی چاہئے۔ چاہے کوئی کتنی ہی ترقی کر لے اور کیسے ہی عروج پر پہنچ جاوے جب تک وہ اپنے نشان کے نیچے نہیں آئیگا اُسے اُس قوم میں سے نہیں کہا جائیگا صرف تعلیم یافتہ مہذب امیر بادشاہ خود مختار ہو جانا خوشی کا موجب نہیں۔ خوشی کا موجب اور عزت کا باعث کیا ہے۔

قومیت کا حامی ہونا قومیت کو قائم رکھنا قومیت کو نباہنا۔

جس قوم یا جس قوم کے افراد میں یہ خصوصیات نہیں ہیں وہ ایک قوم کے رائے نام افراد ہیں۔ ان میں قومیت اور قومیت کا جوش نہیں ہے۔ لوگ شخصیت کے قائم اور باقی رکھنے یا نباہنے میں کوشاں رہتے ہیں۔ لیکن جب قومیت کے مرحلے پر پہنچتے ہیں تو انہیں یہ قاعدہ یاد نہیں رہتا جس طرح شخصیت بغیر خصوصیات شخصیت کے قائم نہیں رہ سکتی۔ اسی طرح قومیت کا بھی بغیر خصوصیات قومیت کے باقی یا قائم رہنا مشکل ہے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۶۲۔ جن قوموں میں قومیت ایک فرض عین سمجھی جاتی ہو اور جو اپنی قومیت کے دلدادہ یا فدا کی ہیں ان کی نگاہوں میں بھی ایسے قوم فروش یا قومیت شکن لوگ عزت اور وقعت کی نگاہوں سے نہیں دیکھے جاسکتے گو کہ وہ زبان حال سے اس کی نسبت ایسے لوگوں سے کچھ قیل و قال نہ کریں ۱۲

منہ زہار آئے غافل زخود قدم بیروں
کہ ریزد خونِ خود صیدے کہ آید از حرم بیروں

۵۳۔ کہاوت

جس طرح کسی ملک کی پرانی عمارتوں۔ کھنڈرات۔ سے اس ملک کے تاریخی حالات پر روشنی پڑتی ہے اسی طرح ایک ملک یا ایک قوم کے قصے کہانیوں۔ نظم و نشر اور ضرب الامثال یا کہاوتوں سے سوشل اور اخلاقی حالتوں یا کیفیات کا علم حاصل ہوتا ہے۔

جیسے ماہر اُن آثارِ صنایہ پرانی تصویریں۔ اصرام۔ نقشوں سے گذشتہ قوموں کے معادی اور معاشرتی امور کا استدلال کرتے ہیں ایسے ہی قصص۔ ملفوظات سے ایک ملک یا ایک قوم کے خیالات کا موازنہ ہو سکتا ہے کوئی قوم اور کسی قوم کی زبان خیالات کے تموج اور ذخیرہ ملفوظات سے خالی نہیں ہے +

جو قومیں علمی ذخائر کے اعتبار سے سربراہِ دروہ اور شائستہ ہیں جکی قومیں بائیں قواعد و ضوابط مرتبہ کی وجہ سے شستہ اور فیض و بلیغ شمار ہوتی ہیں اُن میں ہر ایک قسم کے ملفوظات کو ایک ترتیب سے دکھایا گیا ہے اور اُن کو ہر ایک فن کے متعلقات کے لحاظ سے ایک علمی سرمایہ سمجھا جاتا ہے لیکن جن ملکوں یا جن قوموں کی زبانیں ابھی ثولیدہ اور پریشان حالت میں ہیں اُن کی وہ باتیں یا وہ ملفوظات جنہیں علمی سرمایہ ہونے کا حق حاصل ہے اور جو سوشل اور اخلاقی ضرورتوں کا جزو اعظم شمار ہو سکتی ہیں اُسی طرح کس پہرہ کی حالت میں ہیں کہ جیسے اُن کی زبان ایک شائستہ گھر میں اگر چند معمولی چیزیں بھی شائستگی سے رکھی ہوں تو بھلی

معلوم ہوتی ہیں لیکن ایک ناشائستہ گھر میں پیدا چھی اور قیمتی چیزوں کا بے ترتیبی سے پایا جانا نظروں میں خوبی پیدا نہیں کر سکتا۔

جب کسی زبان میں علمی مضامین کا ذخیرہ جمع ہونا شروع ہوتا ہے تو اس وقت اگرچہ دیگر زبانوں سے بھی بہت مدد لی جاتی ہے لیکن اپنے ذخیروں میں سے بھی بہت کچھ لینا پڑتا ہے تاوقتیکہ قوم کو اپنی خوشی زبان کے شائستہ اور وسیع بنانے کی فکر نہ ہو اس وقت تک اُن علمی مضامین اور ملفوظات پر عبور نہیں ہوتا۔

جیسے ہر ایک ملک اور ہر ایک قوم کی تاریخی حالت جداگانہ ہے ایسے ہی ہر ایک قوم کے سوشل یا اخلاقی مضامین کا طرز استدلال یا طرز بیان جداگانہ ہے۔ کسی زبان میں علمی یا اخلاقی مضامین کا ذخیرہ صرف فلاسفوں یا عالموں کی کوششوں اور محنتوں کا ہی نتیجہ نہیں ہوتا یا یوں کہو کہ تمام علمی یا اخلاقی اور معاشرتی مضامین محض فلاسفوں اور جیکوں کی ہی جدت طبع کا اثر نہیں ہیں ان میں بہت کچھ اون طبائع کی کمائی اور اُن اذہان کا اندوختہ بھی ہے۔ جنہیں دنیا جاہل اور وحشی کہتی ہے۔

صرف فرق اتنا ہے کہ اہل علم جاہلوں کے تجربوں۔ خیالات کو ایک ضابطہ اور ایک ترتیب کی صورت میں لاکر پیش کر دیتے ہیں اور جاہل ایسا نہیں کر سکتے۔ ایک جاہل جو علم عروض و قوافی سے ناواقف ہے شاعر ہو سکتا ہے۔ یعنی اپنے خیالات کو شاعر کی حیثیت سے ایک بد صورت حالت میں پیش کر سکتا ہے گو اس میں بندش کی خوبی۔ تلازمات کی پابندی اور سلاستِ بیان نہ ہوگی مگر خیال کا اظہار ضرور ہو جائے گا۔

ایک منطقی ایک واقعہ کو بہ شرط کلیہ و جزویہ و قضایا کے موجب بیان کرتا ہے اور اُس کو ایک علمی طریقہ سمجھا جاتا ہے لیکن اُسی واقعہ کو جب ایک جاہل بلا شرط و منطقہ بیان کرتا ہے۔ تو اُس کو علمی دائرہ سے خارج رکھتے ہیں ثابت ہوا کہ علمی

مضامین کا جزو اعظم ایک ترتیب اور انضباط وائل ہے +
 خیالات کا اظہار۔ نقوش۔ اشارات۔ تصاویر۔ حروف۔ الفاظ۔ نثر۔ نظم۔ شعر۔
 راگ۔ گیت۔ دوہرا۔ کبکی۔ ضرب المثل۔ اور کمات کے ذریعہ سے کیا جاتا ہے۔
 ان طریقوں میں سے بعض طریقے علمی دائروں میں منتقل ہو گئے ہیں اور بعض غیر
 علمی شمار کئے جاتے ہیں۔

جن طریقوں کو علمی دائروں سے خارج سمجھا جاتا ہے وہ بھی دراصل علمی ہیں
 کیونکہ ان کی بنیاد بھی علمی طریقوں پر ہی رکھی گئی ہے اور ان میں بھی وہی خاصہ اور وہی
 اثر پایا جاتا ہے کہ جو دیگر علمی طریقوں میں ہے۔

جس طرح نثر کے مقابلہ میں نظم کی ضرورت ہو اسی طرح کمات کا وجود بھی
 ضرورتاً وجود میں لایا گیا ہے۔ جب نذر انسان نے اپنے ارد گرد اور پس پیش بہت سی
 واقعات۔ کہ وقوع اور معاملات کے ظہور تائید کو دیکھا تو اس وقت خلاصتاً جن بن
 امور کو ایک خاص ترتیب میں بیان کیا گیا اس نظر سے کہ لوگ اُن پر غور اور توجہ کریں
 اُن کا نام کہا و سنی اکھا گیا ایک شخص نے خود اپنی ذات کے مقابلہ میں ایک بات
 کا تجربہ یا آزمائش کی یا کبھی اور کی بابت سنایا دیکھا اور اُس کو کسی دوسرے وقت میں
 نظیر اُسنا یا پیش کر دیا تو وہ ایک ضرب المثل یا کہاوت ہے۔ کہاوت کا فلسفہ
 یہ ہے کہ لوگ ایک مجرب یا آزمودہ واقعہ اور ایک معقول نظیر کے ذریعہ سے نادیب
 یا تنبیہ یا ایک علم مزید اور وقوف لازمی حاصل کریں اور اُن کے واسطے تمام معاشرتی
 میں ایک ذریعہ بصیرت ہو۔

علمی مباحثات میں جن امور کو بقید حکما قال فلاں یا بقول فلاں بیان کیا
 جاتا ہے اور ان اقوال کو سنداً پیش کرتے ہیں وہ بھی ایک قسم کی کہاوتیں ہی ہوتی
 ہیں۔ صرف فرق یہ ہے کہ انکو علمی دائروں میں معرض بیان میں لاتے ہیں اور
 ضرب المثل عام طور پر حد اقل کسی پیرائے میں بیان اور قبول کی جاتی ہیں۔
 ہمارے ہاتھ میں کوئی ایسی نارسخ نہیں جس سے ہم یہ بیان کر سکیں کہ فلاں

زمانہ میں کمات کی بنیاد رکھی گئی یا ظان شخص اسکا موجود تھا۔ اس حالت میں ہمیں یہی کہنا پڑیگا کہ انسان کی پیدائش کے ساتھ ہی اس کی پیدائش بھی ہے یا یوں کہ لو کہ جب سے انسان کی گردن پر معاشرت کا جوا لگایا گیا ہے تب سے اس کا وجود بھی ہوا۔

پرنس نے عہد نامہ توریت میں حضرت سلیمان سے شکر الامثال ایک مشہور ضرب الامثال ہیں۔ گو انکو علمی طریقوں سے پیش کیا گیا ہے مگر ان سے اس قدر پتہ لگ سکتا ہو کہ یہ طریقہ بدور دنیا سے ہی اختیار کیا گیا ہے۔ یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ کمات کا وجود اور کمات کی ضرورت شعری ضرورت سے بھی پہلے محسوس کی گئی تھی۔

شعری ضرورت اسوقت محسوس ہوئی ہے کہ جب قوموں کو زبان کے درست کرنے اور خیالات کے ایجاز و ایضاح کا خیال پیدا ہوا اور یہ حالت شعری اسوقت شروع ہوئی تھی کہ جب علمی طریقوں کی کافی اشاعت ہوتی جاتی تھی پہلے یہ ماننا پڑیگا کہ کمات کا وجود شعر سے پہلے تھا۔

قریباً ہر ایک زبان میں کچھ نہ کچھ کماتیں پائی جاتی ہیں۔ سنی و مجریز کہ ہر ایک ملک اور ہر ایک قوم میں عموماً ایسے واقعات پائے جاسکتے کہ جن پر کماتوں کی بنیاد ہے یا جن سے کماتیں بنائی جاتی ہیں اور دوسرے یہ کہ شعر کی طرح چونکہ کمات کے واسطے زیادہ ترقی و اور پابندیوں نہیں ہیں اس واسطے انکی تدوین اور ترتیب چنداں شکل نہ تھی۔

یہ تعجب ہے کہ اگرچہ ملکوں یا چند زبانوں کی کماتیں جمع کی جاویں تو ان میں سے اکثر کماتیں باعتبار اپنے مضامین کے متحد پائی جاتی ہیں بعض ایسی مرادف ہوتی ہیں کہ بادی النظر میں یہ کہنا پڑتا ہے کہ گویا ایک ہی قائل کی کہی ہوئی ہیں۔ یا یہ کہ ایک زبان سے دوسری زبان میں ترجمہ ہو گیا ہے۔ جہاں تک خیال کیا گیا ہو۔ اس استحصال کے وجوہات حسب ذیل ہو سکتے ہیں۔

(الف) چونکہ انسان کے خیالات کا رجوع طبعاً ایک ہی سلسلہ سے مربوط ہے اور

بلحاظ اس کے مدنی الطبع ہونے کے تقریباً اصول خیالات کا ماخذ ایک ہی ہر
اسو سٹے کماؤتیں بھی متحد ہیں۔

ب۔ بدردنیا میں چونکہ انسانی جماعتیں زیادہ تر متحد خیالات رکھتی تھیں اسو
اُس اتحاد کی بدولت یہ اتحادی چلا آتا ہے۔

ج۔ تبادلہ خیالات کے ذریعہ سے اس اتحاد کی بنیاد شاید قائم ہو چکی ہو۔

د۔ چونکہ حقائق کا وجود ہر ایک ملک اور ہر ایک قوم میں یکساں ہی پایا جاتا ہے۔
اور معاشرتی اغراض اصولاً ہر ملک اور ہر قوم میں متحد الحالت میں اسو سٹے یہ کہنا چاہیے
کہ عموماً وہ کماؤتیں جو حقائق یا معاشرتی مسلمات سے وابستہ ہیں۔ ہر ایک ملک اور
ہر ایک قوم میں ایک ہی طریق سے بیان کی جاتی ہیں اور ایک ہی اصول پر ان کو
تسلیم کیا گیا ہے۔

د۔ کچھ بھی کہا جاسکتا ہے کہ ایسی کماؤتوں میں توارد ہو گیا ہے کیونکہ توارد
خیالات ہمیشہ ہوتا ہی آتا ہے۔ اور اس سے عموماً اتحادی حالت پائی جاتی ہے۔
غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ کماؤتوں کا تداول اور اشاعت زیادہ تر
ان جماعتوں میں ہے کہ جو عام جماعتیں شمار ہوتی ہیں اور جنہیں علمی باتوں سے نسبتاً
کم تعلق ہے اور سب سے بڑھ کر کماؤتوں کا استعمال مستورات میں پایا جاتا ہے اور اکثر
کماؤتیں عورتوں کی زبانی کہی گئی ہیں۔ ابھی تک کوئی ٹھیک وجہ نہیں معلوم ہوئی۔
کہ عورتوں کی طبائع کو کماؤتوں سے کیوں ایسی مناسبت ہے اور کیا وجہ ہے کہ
مستورات کی زبان پر بمقابلہ مردوں کے کماؤتی الفاظ زیادہ تر سہولت سے اطلاق
پاتے ہیں۔ اگر ایک مجلس میں بیس مرد اور پانچ عورتیں محض بالطبع گفتگو کریں یا کسی
امر پر بحث ہو تو مرد و سواد لائل کے پیچھے شاید ایک کماؤت بھی بیان نہیں کریں لیکن
عورتیں پانچ باتوں میں ایک ضرباً مثل تو ضرور کہ جاوینگے۔

بحث۔ لڑائی۔ مکالمات کے وقت عورتوں کی زبان سے سیسیوں کماؤتیں
سننے نہیں آتی ہیں اور طرفہ یہ کہ وہ سب ٹھیک موقع اور محل بولی اور کہی جاتی ہیں۔

جس طرح نثر اور نظم باعتبار واقعہ اور حقیقت کے ہر ایک کلام اور ایک جملہ بلحاظ اپنے الفاظ کے کچھ نہ کچھ اثر رکھتا ہے۔ اسی طرح کماوت بھی ایک اثر رکھتی ہے۔ جیسے کل اشعار یکساں اثر نہیں رکھتے ہیں ایسے ہی کل کماوتیں بھی ایک ہی قسم کے اثر کے تابع نہیں ہوتیں۔

کماوت کا اطلاق عموماً اس وقت ہوتا ہے کہ جب ایک موجودہ واقعہ کو ایک نظیر یا ایک وقوعی دلیل سے ثابت کرتا ہو یا یوں کہہ کہ کماوت اکثر اوقات بجائے خود ایک وقوعی دلیل اور ایک مثبتہ نظیر ہوتی ہے۔

ممکن ہے کہ اکثر کماوتیں باعتبار اپنے مضامین کے غلط ثابت ہوں اور ان کا مصداق مفقود ہو۔ لیکن یہ تسلیم کرنا پڑیگا کہ ان کا اکثر حصہ واقعاتی اثروں سے ملو ہوتا ہے۔

جب کوئی کماوت پیش کی جاتی ہو تو سننے والوں کو اس بات پر توجہ ضرور ہوتی ہو اور سامعین سمجھتے ہیں کہ اُنکے سامنے ایک وقوعی نظیر پیش کی گئی ہے۔

نظم اور شعر میں فرضی واقعات بھی باندھے جاتے ہیں اور وہ سماں بھی دکھایا جاتا ہے کہ جو شاعر کے خیال میں مرتسم ہو رہا ہے۔ ان واقعات کو بھی لیا جاتا ہے کہ جو فطنی اور وہی ہیں۔ ان مضامین پر بھی بحث کی جاتی ہے کہ جن کا وجود محض خیالی طور پر تسلیم کیا گیا ہے یا جن میں صرف تلمیحات کی بھر مار ہے۔ مبالغہ اور ایجاز و اختصار سے بھی کام لیا جاتا ہے۔

لیکن کماوت میں عموماً یہ سب باتیں اور سب تعلیمات مفقود ہوتی ہیں۔ کماوت کا وجود صرف انہیں واقعات پر مبنی ہوتا ہے۔ کہ جن کا وقوع یا حدوث از روئے واقعات ہو چکا ہے۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ شعریا کوئی دلچپ نظم شاعر یا ناظم کی خوبی طبع اور حسن ذہن کا اثر لئے ہوئے بمقابلہ کماوت کے غضب کا اثر کرتی اور سرکہ جاتی ہے اور شاعر کی جودت طبع حسن مضمون اور خوبی بیان سے بے درد اور روکھی پھینکی لہجہ بیتوں کو بھی اپنے راہ پر لے آتی ہے۔ لیکن جن بندشوں اور جن تلمیحات

سے یحٰسن و خوبی شاعر نے پیدا کی ہے اور جن کڑی منہروں سے شاعر کی طبع گذرتی ہو وہ قائل غریب المثل نے کہاں دیکھی اور سنی ہیں۔ میں یہ نہیں کہتا کہ ایک اچھے شاعر یا نظم کے مقابلہ میں ایک کہاوت کو بھی پیش کیا جاسکتا ہو۔ میں صرف یہ کہتا ہوں کہ ایک اچھا شاعر یا موزون اور موثر نظم جن جن قالبوں سے دھل کر نکلتی ہے اس کا ایک نازک خیال شاعر کو ایک مضمون تک لچپ بنانے کے لئے جو خون دل کھانا پڑتا اور جو دماغ سوزی کرنی پڑتی ہے اُن راہوں سے کہاوتوں کا گذر ہی نہیں ہوا۔ ایک اچھے شعر کے واسطے بہت سے تلازمات کی ضرورت ہے۔

وصف چشم پار کو چادو بیانی چاہئے

بہر تظیر سراپا کلک مانی چاہئے

خلاف اس کے کہاوت کے واسطے صرف ایک واقعہ کا سادہ طور پر بیان

دینا ہی کافی ہے شر

۱۵۔ شخصی خصوصیات

بہت سی نیکیاں اور بہت سی برائیاں ہر روز کیجاتی ہیں۔ کوئی دن خالی نہیں جاتا کہ اس قسم کے واقعات ظہور پذیر نہ ہوں۔ ان میں سے اکثر نیکیاں اور اکثر برائیاں بغیر کسی نوٹس یا توجہ کے ہی رہ جاتی ہیں۔ نیکیوں کی قسمت میں یہی لکھا ہے کہ اُن میں سے اکثر وقوع کے ساتھ ہی فراموش کی جائیں۔

بڑا آئی اس واسطے بھی یاد رہتی ہے کہ اُس کا فاعل بھی اُسے یاد رکھتا ہے۔ اور جبکہ ساتھ کیجاے وہ بھی فراموش نہیں کرتا۔ نیکی اس واسطے یاد نہیں رہتی کہ نیکی کرنے والا اس حالت میں اُسے ایک نیکی سمجھتا ہے جب فراموش کیجاے اور

جسکے ساتھ نیکی کیجاتی ہے۔ اُن میں سے اکثر افراد یہ کوشش کرتے ہیں کہ وہ بالکل بھول ہی جائے۔ کیونکہ بہت کم ایسے لوگ ہیں جو اپنے کو کسی دوسرے کا ممنون احسان بناؤ گناہ دلی اور خوشی سے قبول کرتے ہوں۔ ہر شخص فائدہ حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اور ہر شخص چاہتا ہے کہ اس سے نیکی کیلئے اور وہی سب سے زیادہ نیکی کا مستحق سمجھا جائے۔ لیکن یہ خواہش بہت کم لوگوں کی ہو کہ کسی ہمدرد اور کسی نیکی کرنے والے کی ہمدردی اور نیکی کا دل سے اعتراف کریں۔

ایشیائی قوموں میں نیکی کی نسبت اس قسم کے خیالات اس واسطے بھی پائے جاتے ہیں کہ انکے خیال میں نیکی کسی دنیاوی لالچ یا غرض سے نہیں کرنا چاہیئے۔ بلکہ خالص اللہ۔ اس واسطے یہ مقولہ عزت کے ساتھ تسلیم کیا گیا ہے نیکی کن بدربار اماند۔

خواہ یہ اخلاقی ہو خواہ مذہبی۔ اسکے اثر سے دوسرے فریق کی نگاہوں میں جن کے ساتھ نیکی کیجاتی ہے۔ نیکی کی قدر بہت ہی کم ہو جاتی ہے۔ گوارہ دیکھ مقابلہ میں یہ بھی کہا گیا ہے۔

من لا یشکر الناس لا یشکر اللہ یعنی جو شخص نیکی کر نیو الیک نہ زیادہ نہیں کرتا وہ خدا کا شکر بھی ادا نہیں کرتا۔ لیکن تاہم بہت سے لوگ یہ کہنے کے عادی ہو گئے ہیں کہ اگر کسی نے نیکی کی ہے تو اپنے واسطے اس کا فائدہ وہ خود اٹھائے گا۔ زیادہ تر اس طریق علی بارش نے بھی نیکی کی قیمت گھٹا دی ہے۔

کہ آج سے یاد بھی نہ کیا جائے۔ نیکی کرنے والا تو جارا۔ اور لوگ بھی اس کا ذکر کریں گو ہر شخص پر شکریہ ادا کرنا اور ایک محسن کے احسانات کا اعتراف لازمی ہے۔ مگر دونوں طرف یکساں استغناء برتا جاتا ہے۔

مذہبی اعتبارات اور اخلاقی فرائض کی جہت سے نیکی کر کے اترا اور احسان کرنے کے بعد شیخی مارا واقعی ایک شرمناک غلطی ہے۔ لیکن مذہب اور اخلاق اس سے بھی منع نہیں کرتے۔ کہ جو شخص اپنا ایک فرض ادا کرتا ہے اور اُس میں اُسکی کوئی ذاتی غرض نہیں ہوتی۔ صدق دل سے اُسکا اعلان نہ کیا جائے۔ اور لوگ اُسے

عزت اور بڑائی کی نگاہوں سے نہ دیکھیں۔

نیک اور بُرائی دونوں متوازی و موازنہ کے اعمال ہیں۔ اگر بُرائی کا اعلان منفعت عام کے لئے کیا جانا ضروری ہے تو کیا وجہ ہے کہ نیک کی اعلان دوسری دیکھی اور تحریک اور تحریک کے واسطے نہ کیا جائے۔ تاکہ ان کے جسم میں سے اور افراد بھی اسی حوصلہ اور اسی ہمت کے پیدا ہو کر مخلوق کی بھلائی اور ہمدردی کا موجب یا سہارا ہوں۔ جس مقام اور جس ملک میں نیک کی قیمت نہیں پڑتی یعنی عام طور پر اس کا داہی الفاظ میں اعلان نہیں ہوتا۔ وہاں نیک کی مثالیں دن بدن کم ہوتی جاتی ہیں۔ یا ان میں وہ زور اور وہ کشش نہیں رہتی جو ان کے فروغ عام کا موجب ہے۔ ایشیائی اقوام میں نیکیاں کیجائی ہیں اور اکثر افراد خاص خاص فرائض ادا کرنے میں امتیاز رکھتے ہیں۔ جیسے اور ملکوں اور شائستہ قوموں میں ایسے لوگ موجود ہیں۔ ایسے ہی ہمارے ممالک میں بھی ان کی کمی نہیں۔ لیکن جس طریق سے انہیں اور شائستہ قوموں میں عزت کی نگاہوں سے تمثیلی طور پر دیکھا جاتا ہے۔ اس طرح یہاں رواج نہیں یہاں جیسے نیک کر نیوالا فقرہ۔ نیک کن بدیا انداز پر عمل کرتا ہے ایسے ہی یہاں کی عام مخلوق بھی نیک کو نظر انداز کر نیک عادی ہے جس کا اثر لگاتار نیک کی قیمت کم کرتا جاتا ہے۔ اور لوگ فرائض سے سبکدوش ہوتے جاتے ہیں۔ انسان تمثیلی طور پر جیسے نصیحت پذیر ہوتا ہے۔ ایسے کسی دوسرے طریق سے نہیں۔ تذکرے۔ سوانح عمریاں۔ بالخصوص اسی غرض سے لکھے جاتے ہیں کہ لوگ ان کے نقش قدم پر چلیں۔ اور ساتھ کے ساتھ اور ذخیرہ ہوتا جائے۔

یہ افسوس ہے کہ ہمارے ملک میں اس کا قابل تائش رواج نہیں ہے۔ اس کے

وجہ مندرجہ ذیل حالتوں سے باہر نہیں ہیں۔

(الف) لوگ ہمیشہ نہایت معیار سے نیک اور بُرائی کی قیمت کرتے ہیں۔

(ب) خاص خاص درجے کی نیکیاں ہی نوٹس میں لائی جاتی ہیں۔

(ج) مخلوق عامہ کو کچھ کر رہی ہے وہ نظر انداز کیا جاتا ہے۔ یہی فروگزاشتیں

ہیں جو تمثیلی مجموعہ کی تکمیل میں عاجز ہیں۔ بقول ایک شخص کے یہاں کے لوگوں کی
نقاد نگاہ میں ہمیشہ چونہ گچ قبروں پر پڑتی ہیں۔ خواہ اُنکے اندر جس ہی بھرا ہو خستہ حال
قبریں ہمیشہ نظر انداز ہو جاتی ہیں۔ خواہ خلا سفرون اور بزرگون ہی کی ہوں۔ ایک عام
آدمی کی نیکی خاص آدمی کی بُرائی سے بھی ذلیل اور حقیر شمار ہوتی ہے۔ بڑے آدمی
کی بُرائی کچھ نہ کچھ قیمت رکھتی ہے۔ لیکن چھوٹے آدمی کی نیکی اُس سے بھی کمی خیال
کیجاتی ہے۔ جس ترازو میں نیکی اور بُرائی وزن کیجاتی ہے اُسکا پیمانہ نسبتی معیار کہتا ہو۔
بادشاہ کی بُرائی نیکی میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ اور عام آدمی کی نیکی بُرائی میں یہ وہ
مقیاس یا وہ معیار ہے۔ جو اخلاقی تعلیمات اور مذہبی اعتبارات یا فطرت سے گرا
ہوا ہے۔ فطرتی مقیاس یا فطرتی پیمانہ پورا وزن بتاتا ہے۔ کانٹا جیسے ایک غریب
کے پاؤں میں چھبتا ہے۔ ایسے ہی ایک بادشاہ کو دکھ دیتا ہے۔ خدا کی بنائی ہوئی
چیزیں ہر ایک کے واسطے یکساں اثر رکھتی ہیں۔ بے شک اس قدر فرق کرنا پڑتا ہے
کہ بادشاہ کی مہربانی خاص الفاظ میں ظاہر کیجاتی ہے۔ اور ایک عام آدمی کی مہروری
یا مہربانی دوسرے الفاظ میں اور اُسکا اثر یا اُسکی شہرت بھی اپنے اپنے وزن کے
مطابق ہوتی ہے۔ لیکن اس اختلاف سے یہ منشا نہیں ہے کہ جو حالت
عوام الناس کے افعال یا اعمال کو حاصل ہے اُسے بالکل ہی نظر انداز کیا جائے۔
بڑوں کی نیکیاں اور بُرائیاں خاص خاص موقع رکھتی ہیں۔ اور ان کا محلِ خلص
ہی ہو سکتے ہیں۔ لیکن عام کی نیکیاں اور اچھائیاں کثیر الوقوع ہیں۔ ایک ڈوبتے
کو بادشاہ شاید ہی پانی سے نکال سکے۔ لیکن ایک عام آدمی کو ایسے موقع بہت
دفعہ مل سکتے ہیں۔ گو ایک بڑے امیر کی داد و دہش بہت کچھ تعریف اور ستائش کے
قابل ہے۔ لیکن ایک غریب کی دلسوزی اُس سے زیادہ قابلِ توقیر اور تعظیم ہے۔
اخلاق اور مذہب کے علمی مسائل کے ساتھ جب تک تمثیلی تعلیم نہوتے تک قوم اور
قوم کے افراد میں وہ جوش اور وہ انتقامت نہیں پیدا ہو سکتی جسکی واقعی ضرورت ہے
یہ کمی اس طرح پوری ہو سکتی ہے کہ قوم کے لوگ قومی افراد کے شخصی فرائض کا ریوگر

کی عادت ڈالیں۔ انگریزی اور یورپ کی دیگر زبانوں میں اس قسم کی کتابیں لکھی گئیں۔ اور لکھی جاتی ہیں کہ جن سے لوگوں کو یہ علم ہوتا رہتا ہے۔ کہ گذشتہ اور موجودہ صدیوں میں انکی انساب یا ذریات میں سے کس کس قسم کے لوگ گزرے ہیں۔ اور ساتھ ہی پڑھنے والوں کو یہ علم ہو جاتا ہے کہ اس قوم کے افراد میں کس قدر مادہ لشکر اور خلوص موجود ہے۔ یورپ میں جن لوگوں نے اپنے اسی ہمت اور نیکی بھی کی ہے وہ بھی دائرہ شہرت اور عرصہ اعلان میں لائے گئے ہیں۔ لوگ ایسی تصنیفیں ایک محبت اور خلوص سے پڑھتے اور سنتے ہیں۔ اور نینتی پود کو شش کرتی ہے کہ وہ بھی ایسے اوصاف سے متصف ہو۔ ایک شخص ایک ڈوبتے کو بچا یا ایک مصیبت زدہ کی مدد کرتا ہے۔ ایک شخص ہمت اور بربادی کے ساتھ مصیبت کا مقابلہ کرتا ہے۔ ایک شخص خالص نیت سے ایک مظلوم کو اپنی پناہ میں لیتا ہے ایک شخص زخمی کو اٹھا کر اُس کے گھر میں پہنچاتا ہے۔ ایک شخص ہزاروں روپیہ اور بے انتہا دولت کے مقابلہ میں راستی اور انصاف ہاتھ سے نہیں دیتا۔ ایک شخص ایک معمولی حالت سے اعلیٰ درجے پر پہنچتا ہے۔ ایک شخص امانت میں باوجود وسائل کے بھی خیانت نہیں کرتا۔ ایک شخص ایک دور دراز سفر میں غیر معمولی ہمت اور پورے استقلال سے رہ کر کامیابی حاصل کرتا ہے۔ وغیرہ وغیرہ۔

ایسے سب واقعات چند تحریروں میں لائے جا کر ایک تمثیلی ذخیرہ بنایا جاتا ہے۔ اگرچہ ہماری کتابوں میں ایسے لوگوں کا کہیں کہیں ذکر ہو۔ لیکن کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ بالخصوص کسی خاص عنوان کے متعلق ان تماشیل سے کوئی کتاب لکھی گئی ہے۔

اس کی کا باعث یا تو یہ ہے کہ۔

ہم میں سے ایسے لوگ پیدا ہی نہیں ہوتے۔

یا ہم انکی قدر نہیں کرتے۔

پچھلی بات درست ہے۔ ہم انکی قدر نہیں کرتے۔ اور نہ ہم میں ایسا مذاق ہے۔ یہ وہ

کئی ہے۔ جو آخر تک ہمیں ایک گہرائی میں رکھے گی۔ صدیاں گزرنے پر بھی ہم میں سے کوئی یہ نہ جان سکے گا کہ علی طور پر ہم میں سے کون کون سے افراد ان صفات سے متصف تھے۔ ہم جو وقت ڈاکٹر سموئل کی کتاب ڈیوٹی اور سلف ہلپ وغیرہ وغیرہ دیکھتے ہیں تو ہمیں یہ خیال ہوتا ہے کہ یورپ ہی میں ان فضائل کے لوگ پیدا ہوتے رہتے ہیں۔ ہمارے نوجوان اور ہماری نسل حیران ہو کر ان تماثیل اور ان نظائر کو دیکھتی ہے۔ انکی نگاہوں میں ہم میں سے ان صفات کا کوئی شخص بھی نہیں ہوتا ہے۔ یہ ایک غلطی ہے۔ گوسب اور صاف بین ہنوں۔ لیکن اکثر باتوں میں بہت سے لوگ ہم میں سے بھی ایسے گزرے اور اب موجود ہیں۔ لیکن انکی نیکیاں اور عمدگیاں کون گنوائے۔ ہمارا تو یہ مذاق ہے کہ وہی شخص تعریف اور نلوٹس کے لائق ہے۔ جو۔

یا تو بادشاہ اور امیر اور دولت مند ہو۔

یا عالم۔ فاضل۔ منطقی۔ فلسفی۔

یا ولی۔ قنار۔

ہماری نگاہ میں ان جماعتوں کے سوا اور کسی کے فعل قابل اعلان نہیں ہیں ہم دو بُرائیوں کے ساتھ چار نیکیوں کا شمار میں لانا ایک بے انصافی سمجھتے ہیں ہمارے خیال میں اس شخص کی ہمت۔ بردباری۔ استقامت۔ استقلال سخاوت جرات اپنی مدد آپ۔ ہمدردی۔ چرخ خواہی۔ فیاضی عدل اور انصاف۔ قابلِ نلوٹس ہے۔ جو سب باتوں میں فرشتہ خصلت ہو جس میں ایک آدمہ بھی نقص ہو گا اسکی تمام نیکیاں اور اچھائیاں نظر انداز کیجا سکتی ہیں۔ یہ وہ مسلک اور وہ راہ ہے جو ہمیں کبھی اس مرحلہ میں خوش وقت نہیں کر سکتی۔ کیونکہ کوئی شخص ہمارے سامنے فرشتہ فکر نہیں آ سکتا۔ کسی شخص کو ہم اس جہت سے منتخب نہیں کر سکتے کہ اس میں کوئی بھی کمی نہیں ہے پُرانی یادداشتیں بھی مل سکتی ہیں اور نیا ذخیرہ بھی موجود ہے۔ ان میں سے وہ افراد انتخاب کر کے پبلک

میں پیش کرو۔ جو اپنے خاص صفات اور خصائص کی وجہ سے پیش کئے جانے کا حق رکھتے ہیں۔ اس طریق عمل سے اخلاق کا وہ عمل اور تمثیلی حصہ یا ذخیرہ قائم ہوتا جائیگا جس کی واقعی ہمیں ضرورت ہے اور جو ہمارے لئے ایک نعمت ہے ہمارے بہت سی علمی۔ علمی۔ اخلاقی ترقیاں اسی پر منحصر ہیں کہ ہم اور بنائے جنس کی شخصی ہمتوں اور شخصی فضائل سے واقفیت پیدا کریں اور سوچیں کہ وہ کس طرح ان مشکلات سے لکلکے منزل مقصود تک پہنچے ہیں۔

جب ایک نا طاقت چیونٹی دوسری چیونٹی کو ایک اونچی دیوار پر سے باوجود بار بار کی ناکامیابی کے بھی ایک دانہ لاتے دیکھتی ہے تو وہ بھی ہمت کر کے اُسی دیوار پر چڑھنے کا ارادہ کرتی اور آخر کامیاب ہو جاتی ہے کتابیں اور تحریری مجموعے لوگ بہت کم دیکھتے ہیں یا وہی لوگ دیکھتے ہیں جنہیں ایسا مذاق ہے۔ لیکن علمی باتوں کی طرف لوگوں کی زیادہ توجہ ہے۔

۱۶۔ ہماری قیمتیں

مصرعہ: نرخ بالا کن کہ ارزانی ہنوز

بعض کہتے ہیں۔ انسان کی کوئی قیمت نہیں۔ یا یہ کہ وہ بے قیمت ہی۔ انسان فروشی اور صورت ہی۔ اور انسان کی قیمت لگانا شے دیگر بیشک انسان فروشی پھیلے زمانوں میں جائز یا مباح تھی۔ اور اس زمانہ میں وہ ایک وحشت اور سنگدلی ہی۔ لیکن یہ کہنا کہ انسان کی کوئی قیمت نہیں درست نہیں ہے۔

ہر انسان کی کچھ نہ کچھ قیمت ہوتی ہے۔ لیکن ہر انسان یہ نہیں جان سکتا کہ اُس کی قیمت کیا ہے؟ یا ”اور لوگ اُس کی قیمت کیا لگاتے ہیں؟“ اکثر انسان اپنی قیمت نہیں جانتے۔ لیکن ”میرے لوگ بخوبی جانتے ہیں کہ انکی

قیمت کیا کچھ ہے۔

بیشک اکثر قوموں اور اکثر ملکوں سے بروہ فروشی یا انسانوں کی خرید و فروخت کا سلسلہ بند ہو گیا ہے۔ اور دن بدن اس میں کمی آتی جاتی ہے۔ لیکن اب بھی روزمرہ ہم ایسی خرید و فروخت کرتے ہیں۔ صرف یہ فرق ہے کہ بروہ فروشی میں جو انسان فروخت ہوتا ہے۔ وہ جانتا ہے۔ کہ میں فروخت کیا گیا ہوں۔ اور نہ بحث صورت میں جو انسان خرید جاتا ہے۔ یا جو دوسرے کے ہاتھ فروخت ہوتا ہے۔ وہ نہیں جانتا۔ کہ میں "فروخت ہو چکا ہوں۔" یا "کسی دوسرے نے مجھے خرید لیا ہے۔"

ہاں خریدار جانتا ہے۔ کہ میں نے فلان خرید لیا ہے۔ ہم روزیہ خرید و فروخت کرتے ہیں۔ اور ہم میں سے بعض کا تمام دن یہی مشغلہ ہے۔ کہ کوہ کو اور گھربہ گھر بھر بھرا ایسی خرید و فروخت کریں بعض کی خاص موقع پر یہ پروپا کر کرتے ہیں۔ بعض اس تجارت سے فائدہ میں رہتے ہیں اور بعض نقصان بھی اٹھاتے ہیں۔

فروخت شدہ انسانوں میں سے بعض ایسے بھی ہوتے ہیں۔ جو فوراً گاہک کے ہتھے چڑھ جاتے ہیں۔ گاہک دیکھا اور خود بخود منتقل ہو گئے۔ ایسے لوگوں کے مقابلہ میں گاہکوں کو چنداں محنت اور زور و کرنا اور پورا معاوضہ نہیں دینا پڑتا۔ باتوں ہی باتوں میں سودا ہو جاتا ہے۔

باوجود اسکے کہ یہ خرید و فروخت ہر دیار اور اصرار میں روزمرہ ہوتی رہتی ہے۔ لیکن بہت کم ایسے لوگ ہیں جو اس گرم بازاری سے واقف ہیں۔ غالباً اس عدم واقفیت کی وجہ یہ ہے کہ لوگ اپنی اپنی قیمتوں سے ناواقف ہیں۔ وہ اپنے ترک نہیں جانتے کہ انکی کیا قیمت ہے۔ اور کون کون گاہک انکی ٹوہ میں لگے ہیں۔ انہیں یہ بھی معلوم نہیں کہ انکے اپنے ہی زمرہ اور جماعت میں ایسی خرید و فروخت کس قدر ہو رہی ہے۔ اور ایک یہ وجہ بھی ہے۔ کہ عام طور پر قیمت کی جو تعریف کی جاتی ہے۔ وہ جامع الفاظ میں نہیں ہے۔ لوگ سمجھتے ہیں۔ کہ قیمت صرف ایک نقدی یا جہنی معاوضہ کا نام ہے۔

ہر شے یا ہر ذات جس کو اجبی بدل یا جس واقعی معاوضہ اور جس مناسب عمل سے حاصل ہو سکی یا آپس میں دوسرا فرد حقیقتاً مسلط ہو جائے۔ یا اس کا میلان حقیقتاً قابو اور ضبط میں لایا جاوے۔ وہ اس شے یا اُس ذات کی قیمت ہے۔

جن زمانوں میں انسان کی خرید و فروخت ہوتی تھی۔ اُن ایام میں جو معاوضہ جنسی یا نقدی ایک فرد بشر کے بدل میں دیا جاتا تھا۔ وہ اُس کی قیمت سمجھی جاتی تھی۔ اب بھی جن جن اقطاعات میں برودہ فروشی کا رواج ہے۔ ایسا ہی سمجھا جاتا ہے۔ باوجودیکہ اس طور پر بظاہر ایک فرد بشر قیمت سے خریدا جاتا ہے۔ مگر پھر بھی یہ نہیں کہا جاوے گا کہ ایسے فرد بشر کی قیمت ادا کی گئی ہے۔ کیونکہ دراصل جو قیمت دی گئی ہے۔ وہ انسان کی قیمت نہیں ہے۔ بلکہ اُس کی خدمات کا معاوضہ یا بدل ہے۔ فروخت شدہ انسانوں کی یہ غلطی ہے۔ کہ وہ اپنے تئیں مبیعہ سمجھتے ہیں۔ کیونکہ واقعی قیمت اُس کی ادا نہیں کی گئی اور نہ واقعی معاوضہ ہی دیا گیا ہے۔ اس کی دوامی یا چند روزہ خدمات کا جو معاوضہ دیا گیا ہے۔ وہ اُس کی اپنی قیمت نہیں ہے۔ جو انسان فروخت کیا جاتا ہے۔ وہ ہمیشہ خیال کرتا ہے۔ کہ حقیقتاً میرا معاوضہ نہیں دیا گیا ہے۔ اور میں ہر حالت

میں مستحق حریت ہوں

اب لوگ ایک شائستگی اور تہذیب سے لوگوں کو نوکر رکھ کر اُن سے حسب معاہدہ کام کاج لیتے ہیں۔ پہلے ایام میں بجائے ایک ایسے معاہدہ کے انسانی خدمات خرید لی جاتی تھیں۔ ملازمت میں لے لینا یہی ایک قسم کی خرید و فروخت ہے۔ صرف فرق یہ ہے کہ اس معاہدہ میں شکست معاہدہ کا مدار ملازم کی مرضی پر زیادہ تر موقوف ہوتا ہے۔ اور پہلی صورت میں خریدار کا اختیار زیادہ تھا۔

کیا ایک ملازم یا مزدور یہ سمجھتا ہے۔ کہ میں فروخت ہو چکا ہوں۔ کبھی نہیں۔ ملازم یا مزدور یہ سمجھتا ہے کہ میری خدمات منتقل ہوئی ہیں میں منتقل نہیں ہوا۔ پوچھنا یہ ہے کہ آیا۔

علاوہ اس کے کہ انسان بہت سی پابندیوں میں گرفتار ہے پھر بھی اپنے تئیں آزاد سمجھتا اور خود مختار قرار دیتا ہے۔ یہ دلیل اس امر کی ہے کہ نقدی یا جنسی معاوضہ کو انسان اپنی قیمت یا ملازم سمجھتا ہے۔ ۱۲۔

۱۔ انسان سے مراد اسکی خدمات اور افعال ہیں یا کچھ اور؟
ان سوالات کا جواب ایک بڑی طوالت چاہتا ہے۔ خلاصہ یہ کہا جاویگا کہ انسان سے مراد اسکی خدمات اور افعال نہیں ہیں۔ یہ تو اسکے عوارض ہیں۔ انسان سے مراد وہ حالت ہے۔ جسے انسان لفظ میں یا ہم سے تعبیر کرتا ہے۔ باوجودیکہ انسان باعتبار خدمات منتقل ہو جاتا ہے۔ مگر کچھ بھی یہی سمجھتا ہے کہ میں باعتبار میں تک منتقل نہیں ہوا۔ جب انسان باعتبار میں منتقل نہیں ہوتا۔ تو ماننا پڑیگا کہ ہمیشہ اسکی خدمات منتقل ہوتی ہیں۔

یہ سوال بھی کیا جاویگا کہ کیا ہمیشہ انسان باعتبار میں منتقل نہیں ہوتا۔ صرف اسکی خدمات منتقل ہوتی ہیں؟
نہیں کبھی کبھی ایک انسان باعتبار میں یا باعتبار انسانیت بھی منتقل ہوتا ہے۔ اور اسوقت یہ کہا جاتا ہے کہ

،، ایک انسان کی قیمت اور اکیلی ہے۔ یا ایک انسان قیمت سو فروخت ہوا ہے۔
اب ہم یہ دریافت کرتے ہیں کہ انسان کی قیمت کیا ہے۔

،، کل انسانوں کی ایک ہی قیمت ہے۔ یا ان میں فرق ہے۔
،، اس قیمت میں کمی بیشی ہوتی ہے۔ یا صرف ایک ہی قیمت مقرر ہے۔
،، کن بواعث سے ان میں کمی بیشی ہوتی رہتی ہے۔
،، ایسی قیمت یا ایسی قیمتوں کا علم کیونکر ہو سکتا ہے۔

ہم نے اوپر کی سطروں میں کہیں یہ کہا ہے۔ کہ قیمت سے مراد نواقذی یا جنسی معاوضہ ہی نہیں ہے۔ بلکہ کچھ اور ہر انسان کی ذات میں مختلف میلان یا مختلف کششیں پائی جاتی ہیں۔ اور ایسے ہر قسم کے میلان یا کششیں آپس میں امتیاز اور فرق رکھتی ہیں۔ اور منجملہ ان سب کے صرف ایک ہی ایسا میلان یا ایسی کشش علم میں ایک بحث طلب حقیقت ہے۔ صوفیوں۔ فلاسفوں۔ مترجمین دینداروں نے اس پر دھچپ بحثیں کی ہیں۔ اور اسکے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالی ہے۔ ۱۲۔

ہوتی ہے۔ جبکہ انسان نسبتاً زیادہ گرویدہ اور شائق یا پابند اور مفتون رہتا ہے۔
ان سب میں سے صرف ایک ہی ایسی کشش یا ایسا میلان ہوتا ہے جسکی
نسبت یہ کہا جاتا ہے کہ وہ :-

” فلاں انسان کا مذاق یا طبیعت ثانی ہے۔ یا یوں کہئے کہ وہ ایک ایسا مذاق یا
ایسا میلان ہوتا ہے۔ کہ جبکہ بغیر انسان رہ نہیں سکتا۔ یا مشکل سے گزارہ کر سکتا ہے۔
یا وہ اسکی طبیعت پر اسقدر غالب اور حاوی ہوتا ہے کہ اس کا ترک کرنا مشکل
ہو جاتا ہے۔“

بعضوں نے یہ بھی کہا ہے کہ اگرچہ سب میلانوں اور رجحانات سے کوئی نہ کوئی
میلان یا رجحان نسبتاً طبیعت پر زیادہ تر غالب اور حاوی ہوتا ہے لیکن باقی کے میلان
بھی کچھ نہ کچھ اثر رکھتے ہیں۔ اور باعتبار اس اثر کے وہ بھی بمنزلہ ایک قیمت کے ہیں۔
کل انسانوں کی ایک ہی قیمت نہیں۔ بلکہ ان میں فرق اور تفاوت ہے۔ ایک
دوسرے کے مقابلے میں ہی یہ فرق اور تفاوت نہیں۔ بلکہ خود اپنی ذات کے مقابلہ
میں بھی کبھی ایک قیمت ہوتی ہے اور کبھی دوسری قیمتوں کا تفاوت زیادہ تر میلانوں
اور مذاق کی کیفیات پر موقوف ہے۔ ان قیمتوں میں حالات کے موافق کمی و بیشی ہوتی
رہتی ہے۔ گو کمی بیشی مختلف انسانوں میں مختلف مقادیر اور حالات کے تحت ہو۔
مگر ہوتی ضرور ہے۔ تبدیل حالات کے ساتھ ہی البتہ قیمت میں ہی فرق آ جاتا ہے۔
مزید اروہی طریقہ اختیار کرتے ہیں۔ جو اس قیمت کے موزون ہوتا ہے۔

جس طرح ایک بیجان شے یا حیوان کی قیمت کا کم و بیش ہونا شے یا حیوان
کی عمر کی۔ تازگی۔ خوبصورتی پر موقوف ہے۔ اسی طرح انسان کی قیمت بھی کیفیات فہنی

سہ اس پر اعتراض ہو گا کہ انسان کی کوئی مقررہ قیمت نہیں۔ بلکہ مختلف قیمتیں ہیں۔ اگر مختلف قیمتیں ہی
مان لیا جائے تو اس سے ہی کوئی استحالہ نہیں لازم آئیگا کیونکہ جس قیمت پر اسکا فیصلہ ہو گا۔ وہی اسکی آخری قیمت
سمجھی جائیگی۔ خواہ وہ کسی مذاق اور کسی میلان کے تابع ہو۔ اگر ایک انسان کسی ذوقی مذاق کی قیمت کی دوسرے
خیزدار کا مطلوب ہو چکا ہو۔ تو سمجھا جاوے گا کہ اسوقت اسکی قیمت ہی تھی۔ ۱۲۔

اور قوائے اخلاقی کی عمدگی۔ غیر عمدگی۔ وسعت اور غیر وسعت وغیرہ وغیرہ پر منحصر ہو۔
 مگر خود ایک شخص خود اپنی قیمت سے واقف نہ ہو۔ لیکن مخلوق ایسی قیمتوں کے
 مقدار اور کمی بیشی سے واقف ہو جاتی ہے۔ انسان جو کچھ کرتا اور جو کچھ کہتا سنتا اور
 مخلوق اس کا خاموشی کے ساتھ ریکو کر تے ہوئے۔ اور اس عمل سے قیمتوں یا مقادیر
 قیمتوں کا علم ہوتا رہتا ہے جب ان تمام حالات میں انسان کے مقابلہ میں قیمت
 کا لفظ اطلاق پاتا ہے۔ تو اس سے قرار واقعی کوئی نقد یا جنسی قیمت مراد نہیں ہوتی
 بلکہ دوسرے الفاظ میں :-

انسان کی وہ حالت اور وہ کیفیت مراد ہوتی ہے جس پر انسان اپنے خیالات۔
 رجحانات مرکوزات کا انتقال دوسرے کے ہاتھ کرتا۔ یا خود دایں حالات منتقل
 ہوتا۔ اور دوسرا فرد بشر اس پر مسلط ہو کر بازی لیجاتا ہے۔

ایک شخص کی طبیعت حسن پسند واقع ہوئی ہے۔ اور یہ خاصہ اس میں بمقابلہ دیگر
 خاصوں کے زیادہ وسعت سے پایا جاتا ہے۔ یا یوں کہئے کہ یہ خاصہ ہر پہلو سے اس پر
 غالب ہے۔ پس یہ اس شخص کی قیمت ہے۔ جہاں کہیں ایسا شخص کوئی خوبصورت
 شے دیکھے گا۔ اس کا گردیدہ ہو جائیگا۔ اور یہی اس کا بکنا ہے۔

ایک شخص کی طبیعت بہت ہی حریص اور طامع واقع ہوئی ہے۔ اور دولت
 پر اس کی جان جاتی ہے۔ یہی اس کی قیمت ہے۔ ہر دوسرا شخص دولت یا مال کے ذریعہ
 اس پر فتح پاسکتا یا اسے خرید سکتا ہے۔ اگرچہ ایسا شخص یہ جانتا اور بات کرتا ہے کہ دولت
 کے بدلے وہ فروخت ہو رہا ہے لیکن چونکہ اس کی طبیعت پر اس میلان کا نسبتاً غلبہ ہے۔
 اس واسطے اس کی دنیا اس کے فوری اثر سے محفوظ نہیں رہ سکتا۔

ایک شخص علم کا شائق اور مفتون ہے۔ ہر علمی فکر یا علمی منظر اسے اپنا شیلی
 اور دیوانہ بنانے کیلئے کافی ہوگا۔ ایک بخیل اور کنجوس ہے۔ بخیلی اور کنجوسی کے تذکرے
 اور اوصاف اسے اپنی طرف کھینچ لینگے۔ اور وہ انہیں میں گمن اور مست رہیگا۔
 شکاری کی طرح اس کے قصے اور شکار کی حکایتیں ایک اعلیٰ دلچسپی ہیں۔ مہوسوں

یا کیمیا گروں کی واسطے مونا چاندی بنانے کے نسخے ایسی ہی دلچسپی رکھتے ہیں۔ جیسے ایک بہادر جرنل کے لئے کسی مشہور جنگ کے واقعات۔ صوفیوں اور مذہبی لوگوں کے لئے صوفیائی اور مذہبی قصے یا اقوال ایک دل لگی اور مصروفیت کا باعث ہیں۔ فلاسفوں اور حکیموں کی طبائع پر انہیں تذکروں اور انہیں امور سے قابو پایا جاسکتا ہے جو فلسفے اور حکمت سے متعلق ہوں۔

عام آدمی عام باتوں ہی سے بچکتا ہے۔ اور خاص آدمی خاص تذکروں کو ہی تسلی پاتا ہے ہر آدمی اپنی جماعت ڈھونڈتا ہے۔ اور اُس میں رہنا پسند کرتا ہے۔ جو چیز یا جو خیال اور جو ذریعہ کسی انسان کا میلان قابو کرتا ہے وہی اسکی قیمت ہے۔ ہم ہر روز اپنے میلان اور مذاق کے ذریعہ سے فروخت اور دوسروں کے ہاتھ منتقل ہوتے ہیں۔ صدی شخص ہیں ہمارے ہی میلان اور مذاق کی رہبری سے اپنے قابو میں لاتے ہیں۔ گو ہمیں اسکا علم نہ ہو۔ مگر واقعات گواہ ہیں۔ کہ ہم ہر روز ایسی خرید فروخت کرتے ہیں۔ کیا اب بھی کوئی کہہ سکتا ہے۔ کہ دنیا میں انسان فروشی نہیں ہوتی؟ ہوتی ہے مگر ہم محسوس نہیں کرتے۔

اس خود فروشی کا کچھ حصہ تو سود مند اور مطابق ضرورت کے ہے۔ اور بہت ساحصہ ناسود مند اور بے ضرورت بھی ہے۔ خریدار وہو کا دیتا ہے اور خود فروش فریب کھاتا ہے۔ اس لحاظ سے کہنا پڑتا ہے کہ ہماری اخلاقی کمزوری اخلاقی حالت قابل اصلاح اور قابل تنقید ہے۔

وہ کوئی ناسطریقہ ہے۔ کہ ہم ایسے ناسود مند انتقال سے محفوظ رہیں۔ اور ہماری خود فروشی ضائع نہ جائے اسکے واسطے اخلاقی حکیموں اور اخلاقی مصلحین نے یہ طریقہ نکالا ہے۔ کہ

ہمارے میلان اور ہمارے خیالات ایسے پایہ کے ہوں جنہیں اخلاقی جہت سے کوئی نفرت کوئی کمزوری۔ کوئی نقص حائل نہ ہو۔ ہمارا مذاق اُن عیوب اُن مہنار سے پاک ہو۔ جو ہمیں بُرائی کا راستہ دکھاتے اور ایک بدی یا فضول مشغلہ کی طرف لیجاتے ہیں۔

خواہ کسی ہی قید لگائی جائے۔ اور اپنے تئیں کیسا ہی محفوظ کیا جائے۔ مختلف
جوانب سے لوگ خریداری پر دوڑتے اور یہ سوا کرتے ہیں۔ یہ تجارت کبھی بند نہیں ہو سکتی
جو شخص اپنا دروازہ مضبوط اور بند رکھتا ہو وہ چوروں اور بدردشوں سے امن میں رہتا ہو۔
لیکن جو شخص اپنا دروازہ محفوظ نہیں رکھتا وہ زبردہ ہو چور ہر کھلے اور بند دروازہ میں
داخل ہونے کی کوشش کرتا ہو۔ اور کبھی کبھی کامیاب بھی ہو جاتا ہو۔

جو شخص اپنی قیمت کم کرتا ہو۔ وہ بہت جلد اور آسانی سے ایک دفعہ ہی نہیں بلکہ
بار بار بے غتی سے فروخت ہوتا ہو۔ خلاف اسکے جو شخص قیمت گراں رکھتا ہو۔ وہ اول
تو فروخت ہی نہیں ہوتا۔ اور اگر ہوتا بھی ہو تو ایسی قیمت پر جو ہر کوئی ادا نہیں کر سکتا۔
دنیا میں اسی شخص کی عزت ہو جسکی قیمت زیادہ ہو۔ قیمت اُسکی زیادہ اور گراں
ہو۔ جسکے اخلاق۔ اوصاف۔ مذاق۔ میلان برجستہ اور مضبوط۔ سود مند اور قابلِ وقعت ہیں
دنیا میں وہی شخص اور وہی قوم ترقی پاسکتی ہے۔ جو اپنی قیمت گراں
بتلائی اور گراں چارج کرتی ہے۔ جس قوم کے افراد اپنی قیمتیں کم لگاتے اور کم
چارج کرتے ہیں۔ وہ دساج ترقی اور منازل ترقی و شایستگی سے کوسوں دور
ہیں۔ بچپن اور زمانہ تعلیم ہی سے یہ ذہن نشین ہونا چاہئے۔ کہ

”ہماری قیمتیں اعلیٰ اسکیل پر ہیں۔

”ہم ارزاں نہیں۔ بلکہ گراں ہیں۔

”ہمارا خریدنا آسان نہیں بلکہ مشکل ہے۔

”ہم کسی بات کو ہی اپنا مذاق اور اپنا میلان فروخت کریں گے۔

”ممکن ہو کہ ہم مانع بھی ہوں۔ لیکن ہر حالت میں خرید ہی رہیں گے۔

لہٰذا بحث یہ کی گئی ہو کہ انسان کی قیمت باعتبار اسکی اخلاق اور میلان یا مذاق کو ہو۔ یا باعتبار اسکے اُس ذاتی کیفیت
اور حالت کے جسے یہ اخلاق اور میلان نکلتے ہیں۔ اسکا جواب یہ دیا گیا ہو کہ دراصل انسان کی قیمت باعتبار اسکی
اور اسکی کیفیت کے ہی ہے۔ جسے یہ صفات پیدا ہوتے ہیں لیکن چونکہ اس کیفیت و جذبات کا اظہار اور اعلان انہیں صفات
کے ذریعہ ہی ہوتا ہو۔ اس واسطے عونا باعتبار انہیں کے قیمت لگائی جاتی ہو۔ ۱۲

یہی باتیں ہیں۔ جو ایک قوم کو قوم اور ایک انسان کو انسان بناتی ہیں۔
یہی اصول ہیں۔ جو ایک گروہ کی شایستگی اور ترقی کا موجب ہو سکتے ہیں۔

۶۔ طلسم خواب

اناشک پر سید کہ در دل چہ فروش است
این قطره زودیا چہ خبر داشتہ باشد
خواب کے معنی نیند یا نیند میں کچھ دیکھنے کے ہیں۔ مگر ہم اس مضمون میں طبی
اعتبارات سے یہ بحث نہیں کریں گے کہ نیند کس طرح آتی ہو۔ اور اسکے اسباب کیا کیا ہیں
بلکہ یہ دکھائیں گے کہ انسان عالم خواب جو کچھ دیکھتا یا سنتا ہے اسکی حقیقت کیا ہے۔
جاندار مخلوق دو حالتیں یا دو کیفیتیں رکھتی ہے۔

علم بیداری

عالم خواب

ان دونوں حالتوں سے عموماً کوئی فرد جاندار خالی نہیں ہوتا۔ یہ جذبات ہر کو
ان دونوں حالتوں کی مقدار اور انداز میں گونا گونہ فرق ہو۔
طفل نو زائیدہ کو یککیر فرقت تک سب کی ذات میں یہ دو حالتیں پائی جاتی
ہیں اور اسقدر لازم پڑتی ہیں کہ عموماً جاندار مخلوق کا بھرانے کے گذارہ شکل ہے گویا یہ ان
کی حیات کا جزو اعظم ہیں۔

لے بعض حکماء نے نباتات اور جمادات میں ہی جان یا زندگی ثابت کر چکی کہ شش کی ہوائ کے خیال میں نباتات میں
بالخصوص عالم بیداری اور جمادات خواب موجود ہو گا کوئی یہ نہ کہ سکے کہ نباتات کی بیداری اور خواب کی کیا کیفیت ہوتی
ہی۔ لیکن بعض کے خیال میں بیداری کا عالم اور خواب (یعنی نیند) کی حالت نباتات میں ہی پائی جاتی ہے۔ ۱۲

انسان کی نسبت تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ اُسکا عالم بیداری اور حالتِ خواب اس المارز اور اس طریق کی ہے۔ لیکن سوائے انسان کے اور مخلوق کی حالت کی نسبت ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ جب اُنہیں نیند آتی ہے تو وہ اسمیں کیا دیکھتے ہیں یا اُنپر کیا گذرتی ہے۔ گو ہم صحیح کیفیت نہیں بتا سکتے مگر یہ ضرور کہہ سکتے ہیں کہ وہ بھی عالمِ خواب میں کچھ نہ کچھ دیکھتے ہیں بعض فہم کئے۔ بکریاں۔ گھوڑے وغیرہ نیند میں کچھ ایسے حرکات کرتے دیکھے گئے ہیں جسے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ وہ عالمِ خواب میں کوئی ایسی چیز یا تماشایکہ رہی ہیں جو انہیں حیرت اور پریشانی میں ڈالے ہوئے ہے۔ اگر انسان گھریلو جانور نہ ہو بجا لیت خواب غور سے دیکھا کرے۔ تو اُسے معلوم ہو جائیگا کہ وہ بھی اُس حالت میں کوئی نیا نظارہ ضرور کرتے ہیں۔ اور ہم علمی طور پر بھی اس سے انکار نہیں کر سکتے کیونکہ جب انسان کیطرح عالم بیداری میں اُنہیں ایک قوتِ احساس حاصل ہو تو کیا وجہ ہو کہ عالمِ خواب میں بھی اُسکا کچھ نہ کچھ اثر پاتی نہ رہے۔ ہاں یہ بات افسوس ہے کہ ہم اُسے کسی خاص مفہوم یا معنی میں تعبیر نہ کر سکیں۔

عالم بیداری میں انسان دس قوتوں (ظاہری و باطنی) سے کام لیتا ہے۔

حواس ظاہری۔	بصرہ	سامعہ	شم	ذائقہ	لاسنہ
حواس باطنی۔	حسن و شہرت	خیال	دائمہ حافظہ	متصرفہ	

جو قوت انسان عالم بیداری میں ہوتا ہے اُسوقت یہ سب قوتیں اُس انداز اور مقدار کی چیر اُنہیں قدرت نے رکھا ہے لگاتار کام کرتی ہیں ذرا سا فرق آنے سے نظام بیداری میں گونہ فرق آجاتا ہے۔ اور انسان ایک تکلیف اور دگر محسوس کرتا ہے۔

لہ جانوروں کی طرح حواس کی قوت خنوائی یا قوتِ فاعلی اور احساس مختلف نہ رہی۔ بعض جانور مثل گھوٹے اور دینا کے بہت ہی نفع مند فکری ہوتے ہیں اور بعض کھنڈ ہیں جس طرح گھوٹے اور دینا اُس پٹائی جاسکتی ہیں بعض حکیموں نے خیال کیا ہے کہ کوشش کرنے سے وہ جانور بھی ایسی طرح پڑھ لکھنے یا سیکھنے جاسکتے ہیں چنانچہ بعض لوگوں نے دماغ پر کچھ کوشش کی ہے۔ ۱۱

دونوں قسم کے حواسوں میں ایک طرح کا تعلق اور مشارکت ہے۔ گو قوتِ تنخیلہ اور قوتِ دایمہ بجائے خود ہی فاعل اور کارکن ہے۔ مگر جب انسان کی قوتِ باصرہ اور سامعہ میں فرق آ جاوے تو حواسِ باطنی کے تصرفات میں بھی کیسے قدر فرق آ جائیگا۔ اگرچہ وہ بالکل عاری نہ ہو جائینگے۔ باوجود اسکے کہ حواسِ باطنی کا حواسِ ظاہری سے استعدادِ واسطہ اور قُرب ہے مگر پہرہی دونوں قسم کے حواس جداگانہ کام کرتے رہتے ہیں۔ اگر کیسے قوتِ قوتِ باصرہ اپنے فرائض سے عاری ہو جائے تو اُس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اسکے ساتھ قوتِ دایمہ یا خیال بھی معطل ہو جائے۔ یا قوتِ دایمہ اور متغیر ذہن کے قاصر ہونے سے قوتِ باصرہ بھی عاری ہو جائے۔

گو دونوں قسم کی قوتیں کسی کسی بالاشترک بھی کام کرتی ہیں لیکن سو اُس قوت کے جبکہ اُن کی حالت میں بطبیعی یا اخلاقی اعتبارات سے کوئی فرق یا نقص آ جاوے تو ہمیشہ بالانفراد عمل کرتی ہوتی ہیں۔ اور کسی حالت میں اُسے فرائض اور کام کرنے سے معطل یا عاری نہیں ہوتی ہیں۔

عالمِ خواب کے تسلسل کی نسبت ہم بعد میں بحث کریں گے پہلے یہ بتلایا جاتا ہے کہ عالمِ بیداری میں انسان دونوں قسم کی صورتوں کو عموماً مندرجہ ذیل طریقوں سے کام لیتا ہے۔

(۱) بذریعہ مشاہدہ محض۔

(۲) مشاہدہ مددِ القیاس۔

(۳) تفکر یا مشاہدہ مددِ القیاس۔

سہ جیسے ہی اعتبارات کی حیثیت سے ظاہری حواس کو دیا اترم کہ کام کر رہا ہے اُس میں وہ فطرتی تیزی اور سرعت و عمرگی نہیں باقی رہتی۔ جو اُن میں مودعتی۔ اسبطرح اخلاقی نقص کی وجہ سے حواسِ باطنی کی رفتار اور تصرف میں فرق پاتا ہے۔ اور انکی حالت وہ نہیں رہتی جو اعتدائے فطرت کے مطابق ہونی چاہئے۔ ۱۲

سے قیاس اور تفکر میں فرق ہے قیاس شاید عموماً شروع ہوتا ہے۔ اور اسی پر قدم ہو جاتا ہے تفکر شاید اور جلدیاں وہ فرائض کو شامل ہے۔ جو امور مشاہدہ سے ثابت ہو سکتے ہیں انکی نسبت بھی قوتِ تفکر کام کرتی ہے۔ اور وجہ اسیت میں بھی کام کرتی ہے بلکہ بعضوں نے یہ بھی کہا ہے کہ قوتِ تفکر زیادہ تر وجہ انیات ہی سے متعلق ہے۔ ۱۳

دو، تخیل طبعی۔

دو، تخیل اضافی۔

دو، وہم طبعی۔

دو، وہم اضافی۔

مشاہدے میں بذریعہ حواس ظاہری ہر قسم کا احساس شامل ہو۔ مشاہدہ صرف قوتِ باصرہ ہی سے متعلق یا مخصوص نہیں ہو۔ گو عرفِ عام میں مشاہدہ کو وہی حالت مراد لینگے کہ جب کوئی شے یا کیفیت ہمارے مشاہدے (یعنی دیکھنے) میں آدو۔ لیکن علمی اعتبار سے جن چیزوں اور جن کیفیتوں کو انسان محسوس کرتا ہے خواہ کسی حواس کے ذریعے سے ہو اسکو بھی مشاہدہ کہتے ہیں۔ جب ہم کسی شے یا کسی کیفیت کا علم بذریعہ قوتِ ذائقہ یا لامہ حاصل کرتے ہیں اور اس سے کوئی نتیجہ نکالتے ہیں تو ایک طرح سے وہ بھی ایک اضافی مشاہدہ ہے کسی مشاہدہ محض ہوتا ہے خواہ کسی قسم سے ہو۔ مثلاً ہم نے کوئی کیفیت دیکھی یا سنی یا کسی چیز کا لمس کیا اور اسے اسی حالت میں چھوڑ دیا اور اس پر کوئی مزید غور نہیں کی۔ تو یہ ایک محض یا بلا قیاس مشاہدہ ہوگا۔ اس مشاہدے سے ہم وہی نتائج حاصل کر سکتے ہیں۔ جو بالکل بدیہی ہیں گو یا دراصل ہم صرف بدیہی نتائج کا مشاہدہ کرتے ہیں۔

جب ہم کسی شے یا کیفیت مشہودہ کی نسبت مزید غور کرتے اور سوچتے ہیں اور ان نتائج یا آثار پر پہنچتے ہیں جو بدیہی نہیں ہوتے یا جن میں کس قدر اغلاق ہوتا ہے۔ تو وہ ایک قیاس یا عمل قیاس ہے۔

انسان میں ایک ایسی قوت بھی پائی جاتی ہے جو واقعات پیش آمدہ اور مشہودہ پر عین غور کرنے کی عادی ہوتی ہو۔ اس قوت کا نام قیاس ہے۔ قیاس کی دو حالتیں ہیں۔

قیاس استدلالی۔

قیاس استقرائی۔

قیاس استدلالی میں صرف ایک مشہودہ یا پیش آمدہ صورت اور کیفیت کی دلائل

بالقابل سے اثبات یا تردید کی جاتی ہے۔ اور قیاس استقرائی میں ایک جدید کیفیت یا حقیقت مستتر ثابت کی جاتی ہے۔ اور جزئیات سے کلیات کا استدلال ہوتا ہے۔ دونوں قسم کے قیاسات مشق کو ایک ایسی منور اور جامع حالت یا کیفیت پیدا کر لیتے ہیں جس سے بڑے بڑے علمی نکات اور علمی وقائع حل ہونے لگتے ہیں۔ فرقہ حکما میں بمقابلہ اہل لب تزکیہ قیاس ہی پر زیادہ زور دیا جاتا ہے۔ اور تزکیہ قیاسی میں حکمتیں گہلی اور منکشف ہوتی ہیں بعض حکیموں نے یہاں تک کم دیا ہے کہ تزکیہ قیاس ہی سے کرامات اور خرق عادت ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ یا یہ کہ تزکیہ قیاس ہی کا نام کرامت ہے۔

قیاس آن شہوار عرصہ راز	براہر خواندہ الہام و اعجاز
قیاس از بہر ہر معنی اساس است	جہاں روشن بہ مصلح قیاس است
حکیمانے کہ اصحاب قیاس اند	نظام و نسق گیتی را اساس اند
نظر چوں در حقایق مے دو اند	و صد پنہاں ز یک پیدا بند
گھے اسرار پنہاں باز گویند	گھے تفصیل ہر اعجاز گویند
چو دستور قیاس آغاز کردند	بہ اسرار پنہاں باز کردند
قیاس مرد چوں یاد کمالات	زند پہ سلو بہ الہام و کرامات
چونکہ کس بلیغ و تام گردد	قیاسش را کرامت نام گردد
کرامت از پاکاں دام کردند	پس آخکا ہی قیاسش نام کردند
طفیل این قیاسات ستودہ	شود نا آزمودہ آرزو دہ
قیاس معرفت یک چشم واکرد	دو چشم مردماں را سر سر سا کرد
قیاس اہل حقیقہ ادراک انساں	کز رو فکین شد انساں را دل جاں
ز تشاقبے غور و فکرت پاک	یکے حد مے شود نیر و مے اوراک
قیاس آموز چشم خویش و اکن	دل آزاد با فکرا آشنا کن

لہ قیاس اور قیاسی میں فرق ہے قیاس معاملات مشہورہ اور معاملات پیش آمدہ پر بلا کسی اصول سلیم یا تجربی شواہد کے غور کرنا ہے۔ مادہ قیاسی میں بعض شواہد مستکہ اور اسناد تجربی پر مدار ہوتا ہے۔ ۱۷۔

عالم بیداری میں تخیل اور فکر کی یہی دو حالتیں ہیں یہ صورت یا تو اُن امور اور آثار سے پیدا ہوتی ہے جو بذریعہ حواس ظاہری پیش آتے ہیں۔ اور یا اُن کیفیات سے جو وجدانی طور پر حادث ہوتی ہیں یہ ایک بحث چلی آتی ہے کہ۔

بلا مشاہدہ یا تخیل تابع ظواہر کے وجدانی طور پر بھی انسان کوئی خیال یا فکر کر سکتا یا نہیں اس میں دو گروہ ہیں ایک کا تو یہ خیال ہے۔

(الف) جو چیزیں اور جو کیفیات ہم ظاہر میں دیکھتے ہیں انہیں کی نسبت ہم خیال یا فکر بھی کر سکتے ہیں۔ جو وجود اور جو کیفیات ہمارے احاطہ مشاہدہ سے باہر ہیں انکی نسبت کوئی فکر یا کوئی خیال ہو ہی نہیں سکتا۔

(ب)۔ ہماری قوت متفکرہ یا متصرفہ محض شواہد یا ظواہر کی پابند نہیں ہے۔ وہ ظواہر یا شواہد کے ماسوا ہی خیالات یا افکار تخیلہ یا متفکرہ پیدا کرتی رہتی ہے۔

میں یہاں پر فریق (ب) سے متفق اُتر آئے ہوں۔ یہ درست اور صحیح ہے کہ جس شخص نے کبھی ریل اور تار نہیں دیکھا اُسکے دل میں ریل اور تار کا خیال کیونکر پیدا ہو سکتا ہے لیکن مجھے یہ سوچنا ہے کہ جو شخص ریل اور تار کا موجود تھا اُس نے ایجاد سے پہلے کبھی ریل یا تار دیکھا تھا؟ اب سوال یہ ہے کہ اسکے دل میں

(۱) ریل اور تار کی ایجاد کا خیال کیونکر پیدا ہوا۔

(۲) اور کس چیز یا طاقت نے اُسے ایسی تحریک کی۔

اگر ہم زیادہ سے زیادہ تاویل کریں گے تو یہ کہ ریل اور تار کے موجود کے دل میں پہلی سواریوں اور ذرائع خبر رسانی کی تکلیفوں اور قوتوں نے یہ تحریک کی کوئی سواری یا ذریعہ ایسا ہی ہونا چاہیے جو موجودہ تکالیف اور مشکلات سے بچائے۔ ایٹم یا برقی طاقتوں نے اس خیال کی اور بھی تائید کی اور یہ خیال موجود کے دل میں اُس حالت میں پیدا ہوتا اگر وہ پہلی سواریوں اور ذرائع خبر رسانی سے کچھ واقفیت نہ رکھتا۔ اس پر ہم یہ دریافت کریں گے کہ جو پہلے ذرائع تھے وہ کس طرح یا کس نظیر سے ایجاد ہوئے۔ جب اخیر سلسلہ پر پہنچو گے تو یہی کہنا پڑیگا کہ انکے موجود کے دلوں میں اُن ایجادوں کا خیال ناگہاں پیدا ہوا پس

جس حالت کا نام ناگماں ہے اسی حالت سے مراد وہ حالت ہے جو اکثر اوقات انسان میں بلا پابندی شواہد اور ظواہر کے کام کرتی ہے۔ اور جسکے متعلق یہ بحث ہے۔ میں مانتا ہوں کہ انسان کے خیالات اور مقولوں میں ظواہر اور شواہد سے زیادہ تر سلسلہ جنبانی یا تحریک ہوتی رہتی ہے لیکن اُسکے ساتھ ہی مجھے یہ بھی کہنا ہے کہ بلا پابندی ان شواہد اور مظاہر کے بھی خیالات اور تفکرات نشوونما پاتے ہیں۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ اس قسم کے خیالات اور مقولے بھی دائرہ موجودات سے باہر نہیں ہوتے لیکن بمقابلہ ایک خاص شخص کے نفس کے جدید اور خارج از دائرہ ہوتے ہیں۔ فہو المراد۔ تخیل اور تفکر انسان کی ایک عام حالت ہے۔ خاص حالت میں بعض اوقات کسی کسی طبیعت میں کچھ کچھ وہم بھی پایا جاتا ہے تخیل اور تفکر کی طرح وہم بھی یا شواہد اور ظواہر کے تابع ہوتا ہے۔ ہاں سے آزاد۔ وہم اور فکر میں فرق ہے۔ وہم میں انسان بلا ارادہ اور بلا قصد کوئی کیفیت یک سخت اپنے دل میں پاتا ہے خواہ مقید بہ شواہد ہو اور خواہ بلا مقید بہ شواہد۔ تفکر میں تقدم ارادہ و موجبات ارادہ شرط ہے۔ جو فکر یا تخیل اور وہم مقید بہ شواہد ہوتا ہے۔ اُسے تخیل یا فکر یا وہم اضافی کہتے ہیں اور جو بلا مقید ہوتا ہے وہ غیر اضافی یا طبعی ہے۔ عالم بیداری میں انسان پر چند حالتیں طاری ہوتی ہیں اور ہر حالت دوسری حالت سے بلحاظ اپنے عمل اور فعل کے جدا ہے۔ یعنی۔

(۲) تخیل یا فکر اور وہم بحالت فکر یا تعطل حواس۔

(ب) تخیل یا فکر یا وہم بالعمل۔

(ج) اتھانی یا ناگماںی مقولات۔

(د) مقولات متواردہ۔

مشاہدہ اور تجربہ اس بات کی تائید میں ہے کہ جب کبھی انسان کے حواس میں بوجہ افکار نازک یا مصائب عارضہ اور حقوق امراض کدورت آجاتی ہے۔ یا کچھ دیر کے لئے حواس ظاہری بالکل معطل ہو جاتے ہیں۔ تو اُن حالتوں میں انسان کی باطنی قوتیں کام کر رہی ہوتی ہیں گو بظاہر انسان حواس باختہ معلوم ہوتا ہے لیکن اُسکی

باطنی قوتیں کچھ نہ کچھ کام کرتی رہتی ہیں اور اکثر اوقات ایسے ہوش گم کردہ لوگوں سے ایسی ٹھکانے کی باتیں ظاہر ہوتی ہیں کہ باہوش ہی حیران رہ گئے ہیں۔ گو یہ سلسلہ لگانا نہ جاری رہتا ہو لیکن اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ ان حالتوں ہی باطنی قوتیں اپنا کام کئے ہی جاتی ہیں۔

پاگل خانوں میں کبھی کبھی مدتوں کے پاگل بھی وہ ٹھکانے کی باتیں کہہ جاتے ہیں کہ العظیم للہ! گو وہ برسوں سے مجوس ہوتے ہیں اور انکے دماغوں میں نام کو بھی سلامت روی باقی نہیں ہوتی مگر پھر بھی پرانی سے پرانی باتیں اور تاریخی واقعات بزدیان اور بڑیں انگلی زبان سے نکل جایا کرتی ہیں جس سے ثابت ہوتا ہے کہ نگہ راؤ تعطل جو اس کی حالت میں بھی انسان کی اندرونی قوتیں کام کرنا جانتی ہیں۔ تعطل یا نگہ راؤ اس کی صورت میں عموماً وقوف بالکل جاتا رہتا ہے لیکن بعض وقت پاگلوں نے وقوف سے ایسا بر محل کام لیا ہے کہ تعجب ہوتا ہے۔ ایک پاگل خانے میں ایک پاگل جو پہلے کسی رسلے میں کشتہ ٹھمدہ دار تھا مدتوں سے قید رہتا۔ اور انکی حالت بالکل خراب اور ابتر ہو چکی تھی۔ ایک روز ناسی رسلے کا عمدہ دار جو پاگل خانے میں چلا گیا تو اس پاگل نے اُسے فوراً پہچان لیا اور یہ کہہ کر چپ ہو گیا۔ میں جانتا ہوں تو میرے دل پہنے بازو تھا اور میرا چوڑی داراب میرا بٹا آتار نے آیا ہے۔ عمدہ دار نے شکل سے پاگل کو پہچانا اور تصدیق کی کہ واقعی میرے ساتھ یہ رسلے میں بہرتی ہوا تھا۔ اور بچائے خود تعجب تھا کہ ایک مہلک الحواس نے اُسے استدر عرصے کے بعد دیکھتے ہی پہچان لیا۔ اور ایک صحیح الحواس شناخت نہ کر سکا۔

عمل مقناطیسی میں عامل معمول کو ایک ایسی خاص حالت میں لا کر سوالات کرتا ہے جس میں معمول ظاہری حواس سے قریباً اجنبی ہو جاتا ہے۔ معمول پر عامل ایک حالت خواب طاری کر دیتا ہے اور ظاہری درکات سے اُسے بہت دور لے جاتا ہے۔ ایسی حالت میں ہی کہا جائیگا کہ معمول کے حواس ظاہری مگر یا معطل ہو جاتے ہیں۔ اور مظاہر سے اُسے کوئی خبر نہیں رہتی۔ نوم طبعی اور نوم مقناطیسی میں

صرف یہ فرق ہوتا ہے کہ نوم طبعی میں ناکم بعد از قطع نوم متاخری اور متصدع نہیں ہوتا اور نوم مقناطیسی میں اُسکے دل اور جسم پر ایک خاص تکلیف عائد ہوتی ہے۔ عمل مقناطیسی سے ثابت ہوتا ہے کہ حواس باطنی کا عمل نوم غیر طبعی میں بھی باطل نہیں ہوتا۔ معمول ایسے ایسے سوالوں کے جواب دیتا ہے کہ اگر وہی سوال اُس سے حالت بیداری میں پوچھے جاتے تو جواب ممکن نہ تھا۔

بعض اوقات انسان بغیر کسی خاص خیال اور ارادے کے اپنے دل میں ناگہاں ایک خیال پاتا ہے جس کی کوئی بنیاد نہیں ہوتی۔ اور وہ پورا ہو جاتا ہے۔ ایسے خیالات کی نسبت یہ توجیہ کی جاتی ہے کہ وہ اتفاقی طور سے ہو گئے ہیں اور اس لحاظ سے وہ اتفاقی مقولات سے تعبیر کئے جاتے ہیں۔ کبھی ناگہاں یہ خیال آتا ہے کہ اگر ریلوے اسٹیشن پر فلاں دوست بلجائے تو کیا اچھا ہو۔ آج فلاں شخص کا خط آج تو کیا خوب ہو۔ آج صاحب بہادر خود بخود ہی بلا کر دریافت کریں تو نہ ہے نصیب اسے مقولات کسی دلیل یا کسی شبہ دلیل کے تالچ نہیں ہوتے۔ بلکہ محض فرضی یا ناگہانی مقولے ہوتے ہیں۔ لیکن اکثر دفعہ ہو ہو پورے اُترتے ہیں اُسوقت انسان کہتا کہ تلبہ کہ کاش میں کوئی اور ہی خیال کرتا۔ آخر پورا تو ہو ہی جاتا تھا۔ بعض وقت ایسے مقولات کی نسبت کہا جاتا ہے کسی اچھے وقت ایسا خیال آیا تھا۔

ہر انسان کی زندگی میں ایسے ایسے واقعات پیش آتے رہتے ہیں شاید ہی کوئی انسان ان طبعی تصرفات یا مقولات ناگہانی سے خالی ہو۔

نثر میں کم نظم میں زیادہ مقولات قیاسی۔ قیاسی میں ہی ایک ہی مضمون کی بابت دو یا دو سے زیادہ انسانوں کا توارد مضمون ہو جاتا ہے۔ جو مضمون زید کے دل سے اُٹتا ہے وہی خالد کی طبیعت سے بھی پیدا ہوتا ہے۔ جو قیاس بکر کا ہوتا ہے وہی قیاس عمر کا ہوتا ہے۔ ایسی ایسی نظیریں ایک دو نہیں ہیں بلکہ بیسیوں ہیں۔ ایسے مقولات متوارہ کی نسبت لوگ کہتا کرتے ہیں کہ بوجہ تناسب طبائع پیدا ہو جاتے ہیں یا جن مضامین کی نسبت توارد ہوا ہے اُن کے مواجبات مختلف طبائع پر یکساں

موثر ہوتے ہیں۔

نظم میں تو کبھی کبھی یہاں تک توارد ہو جاتا ہے کہ دو شاعروں کے کسی شعر کے مصرعے کا مصرع بعینہ ایک ہی حالت میں بالالفاظ والمعانی ترتیب پایا جاتا ہے۔ حالانکہ ایک شاعر مغرب میں ہوتا ہے اور دوسرا مشرق میں۔

بعض علمی مضامین یا اخلاقی مقاصد میں توارد کا ہو جانا چنداں تعجب خیز نہیں ہے۔ کیونکہ اُن مضامین علمی میں جن کی بنیاد خاص موجبات اور شواہد پر ہے استدلال اور استشاد کے وقت عموماً توارد ہو جاتا ہے۔ مثلاً ایک مهندس طاقوت اعدادی اور قیمت صفر عموماً اُنہیں دلائل سے ثابت کرتا ہے جنکو دوسرا مهندس بھی جانتا ہے۔ برخلاف اسکے دو شاعر ایک مضمون مختلف تشبیہات اور تمثیلات سے باندھ سکتے ہیں۔ اُنکے ایک شعر یا ایک مصرع میں توارد ہو جانا بہ نسبت ایک مهندس کے توارد کے زیادہ تر قابل غور اور دلچسپ ہے۔

ہر جاندار کے واسطے بیدار ایک طبعی خاصہ ہے گو اسکی حالت مقدار و تغاوت مختلف فیہ ہو۔ بقول اطبا انسان کے لئے کم سے کم آٹھ گھنٹے سونا ضروری ہے۔ زیادہ جاگنا بجائے خود ایک مرض یا تکلیف ہے۔ اکثر آدمی صرف زیادہ جاگنے ہی سے بیمار ہو جاتے ہیں۔ جو وقت انسان سوتا ہے اُس وقت اسکے حواس ظاہری و محفل یا مکر رہ نہیں ہوتے بلکہ سارے دن کے تھکے ماندے چند گھنٹوں کے لئے آرام میں ہو جاتے ہیں۔ حواسوں کے محفل ہو نیکی صورت میں نیند بھی اچھی طرح نہیں آتی جب انسان بیمار ہوتا ہے اُس وقت اُسے ایسی میٹھی نیند نہیں آتی جسے ہم طبی نیند کہہ سکیں۔ بیماریوں اور عارضوں میں نیند کا نہ آنا ہی ایک سخت تکلیف دہ عارضہ ہے۔

بعض اوقات نیند کا نہ آنا ہی ازالہ غلالت کی بہترین دلیل سمجھا جاتا ہے۔ اور نیند کا نہ آنا موجب تکلیف

نیند کی حسب ذیل قسمیں ہیں

الف۔ خواب محض

ب۔ خواب عمیق

ج۔ نیم خوابی
د۔ خواب بیوشی نما

ه۔ خواب عملی
ز۔ مدہوشی

خواب محض سے وہ خواب مراد ہے جس میں انسان ایک ہلکی نیند میں ہوتا ہے۔ اور خواب عمیق کو وہ خواب کہیں انسان پر ایک گہری نیند طاری ہوتی ہے۔ اور اسکے حواس ظاہری کے ادراک اور احساس میں ایک خاص غباوت آ جاتی ہے۔ خواب محض میں حواس کے اندر چندال غباوت عائد نہیں ہوتی خواب عمیق میں انسان دنیا و مافیہا سے گویا بالکل الگ ہو جاتا ہے۔ اور معمولی افعال یا حرکات سے اسکا دلغ اثر پذیر نہیں ہوتا۔ اور خلاف اسکے خواب محض میں معمولی حرکات سے بھی آنکھ کھل جاتی ہے۔

نیم خوابی میں اگرچہ انسان سوتا ہے مگر حواس ظاہری میں مہمی سرعت اور عمل باقی رہتا ہے جو حالت بیداری میں تھا۔ اس حالت میں انسان کبھی نیند میں ہوتا ہے اور کبھی ارد گرد کے واقعات کیفیت یا حرکات بالاجمال سپر اپنا اثر کرتے ہیں۔ لیکن چونکہ نیند بھی شامل حال ہوتی ہے اس واسطے اس قسم کی کیفیت بیداری بھی نیند ہی سمجھی جاتی ہے۔

خواب بیوشی نما وہ خواب ہے جو بوجہ کسی بیماری یا کسی اور حادثے یا کیفیت کے طاری ہوتا ہے۔ اس خواب میں حواس کدرا و مختل ہو جاتے ہیں چونکہ دلغ ضعیف ہوتا ہے اس واسطے انسان ایک خواب نما بیوشی میں پڑا رہتا ہے اس خواب سے انسان راحت اور وہ آسائش حاصل نہیں کرتا جو خواب صحت سے منظور ہے۔ خواب عملی وہ خواب ہے جو بذریعہ مسریم یا کسی اور طبی عمل کے عائد کیا جاتا ہے۔ محض بیوشی بعض اوقات انسان کسی صدمہ یا دوا کے اثر سے بالکل بیوش ہو جاتا ہے۔ اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک گہری نیند میں ہے۔ یہ حالت دہل

نیند نہیں ہوتی۔ بلکہ ایک عارضہ ہوتا ہے۔ گو دیکھنے والے اُسے نیند ہی سمجھیں مگر درحقیقت وہ ایک حالت مدہوشی ہوتی ہے۔

خواہ کسی قسم کی نیند ہو اور خواہ کسی قسم کی بیہوشی اُنہیں انسان کی تین حالتیں ہوتی ہیں (۱) یا تو وہ ایسی نیند میں ہوتا ہے جس میں نہ تو کچھ سنتا ہے اور نہ کچھ دیکھتا ہے۔ (۲) یا کچھ حصہ بالکل غافل ہوتا ہے اور کچھ حصے میں خواب کے اندر کچھ دیکھتا اور کچھ تماشا کرتا ہے۔

(۳) یا کل حصہ خواب میں کچھ دیکھتا اور کچھ تماشا کرتا ہے۔

پہلی دو صورتیں عام ہیں اور پچھلی تیسری صورت خاص ہے خواہ کوئی سی صورت ہو یہ ثابت ہے کہ ہر ایک قسم کے خواب میں انسان کچھ نہ کچھ دیکھتا اور سنتا ضرور ہے۔ یہ جذبات ہے کہ کوئی زیادہ اور کوئی کم۔ جو خواب علی طور پر عائد کئے جاتے ہیں یا بوجہ خاص صدات کے طاری ہوتے ہیں یا محض مدہوشی ہوتی ہے۔ اُن میں انسان کبھی کبھی کچھ نہ کچھ خواب کے اندر دیکھتا اور سنتا ہے۔

علی خواب جب انسان پر طاری کئے جاتے ہیں تو اُنکے ارادے کے بعد معمول بیان کیا کرتا ہے کہ میں اس عرصے میں ایک ایسی حالت میں رہا ہوں۔ اسی طرح جو لوگ کسی ناگہانی صدمے سے یک لخت بیہوش ہو جاتے ہیں وہ بھی جب ہوش میں آ جاتے ہیں تو اکثر کہتے ہیں کہ ہم تو ایک خوشی اور اطمینان سے ایک بارغ کی سیر کر رہے تھے۔

۱۵۔ ان اقسام خواب کے سوا ایک اور قسم کا خواب بھی ہے جسے اصطلاح فقرا و صوفیہ مراقبہ یا سماجی کہتے ہیں اور یہ اصطلاح حکما اقیاس مغرطہ تنہائی میں یہ لوگ کسی مقصد پر اسطر سے خیال یا ادبیات کرتے ہیں کہ بالکل اُسی میں غرق اور مغموم ہو جاتے ہیں اور اُس خاص حالت میں ظاہری عہد سات سے گذر کر باطنی محسوسات پر اس خوبی سے پہنچ جاتے ہیں کہ بہت سے اوق مطالب حل ہو جاتے ہیں۔

مراقبہ اور قیاس مغرطہ کے قواعد میں تھوڑا سا فرق ہو۔ مراقبہ میں کسی نہ کسی مذہبی قانون کی پابندی لازمی ہو اور حکیمانہ طریق پر عمل کی پابندی لازمی نہیں۔ لیکن درہل ایک حکیم ہی کو بظاہر کسی مذہبی قانون کی پابندی نہ سنتا مگر عموماً کسی نہ کسی قاعدہ کی پابندی ضروری سمجھتا ہے۔ کیونکہ بغیر ایسے قاعدہ کی پابندی کو قیاس نہ مایں لایا جائے گا۔

اور ہمیں اپنی بیوشی کا کچھ بھی علم نہیں۔
بعض مریضوں پر جب ڈاکٹری عمل کے لیے بیوشی طاری کیجاتی ہے تو ڈاکٹری عمل کے بعد یک لخت وہ ایک اجنبی حالت میں اپنے تئیں پاتے ہیں گویا انہیں معلوم ہی نہ تھا کہ اُنکے اعضاء پر یہ عمل ہو رہا ہے۔

یہ تمام حالتیں اس امر کا ثبوت یا زندہ نظیریں ہیں کہ خواہ کسی قسم کی نیند ہو اُس میں انسان کے حواس باطنی کسی نہ کسی کام میں مصروف ضرور رہتے ہیں۔ اگر ایسا نہ مانا جائے تو۔

یکما جاویگا کہ جب حواس ظاہری محطل ہو جاتے یا کام کرنا چھوڑ دیتے ہیں (خواہ بوجہ طبعی نیند کے یا کسی اور وجہ خاص سے) تو پھر وہ کونسی طاقت ہے جو انسان کے اندر کل کی طرح چل رہی ہے۔

لازمی تو یہ تھا کہ حواس ظاہری کے تعطل یا بند رہنا یا نٹرل ہو ناؤں مردے کی مانند پڑا رہنا اور سونے کے ساتھ ہی کسی اور عالم کی سیر کرنا یہ کیا کہ اوجھڑتا ہے اور اُس سر کسی اور شغل میں مصروف ہو جاتا ہے۔ اس کی وجہ تو ضرور کچھ نہ کچھ ہوگی آخر کاری یہ کہنا پڑیگا کہ چونکہ انسان کے حواس باطنیہ نیند میں ہی اپنا کام کرتے رہتے ہیں اس واسطے خواب کے اندر ہی انسان بیداری کی طرح مختلف حالتیں اور کیفیات دیکھتا اور سنتا ہے۔ یا یوں کہہ لو کہ عالم خواب میں ہی عالم بیداری کی طرح انسان کے تصرفات میں کمی نہیں آتی جیسے عالم بیداری میں انسان دونوں قسم کے ظاہری اور باطنی تصرفات رکھتا ہے ایسے ہی عالم خواب میں بھی باطنی تصرفات کی شق باقی یا زندہ رہتی ہے۔ اس مرحلے پر پہنچا کہ ہمیں امور ذیل کی تشریح کرنا ضروری اور واجب ہے۔

الف۔ خواب کے اندر انسان کے تصرفات کن قوتوں کے ذریعے سے ہوتے ہیں؟
ب۔ کیوں ایسے تصرفات ہوتے ہیں؟

ج۔ ایسے تصرفات کی کون کون قیں ہیں۔ یعنی کس کس قبیل سے ہیں؟

و۔ ایسے تصرفات پر کوئی حکم لگایا جاسکتا ہے؟

۵۔ انکی صداقت کما تک قابل تمسک اوقابل یقین ہے۔؟
 انسان کے باطنی حواس حافظہ۔ متصرفہ۔ خیال۔ حس مشترک۔ واہمہ ہیں جب
 انسان سوچتا ہے تو ان حواس کے تصرف اور تمسک میں ایک قسم کی کمی آجاتی ہے
 مگر انکی طبعی حرکت میں فرق نہیں آتا۔ حافظہ جیسا بیداری میں ہوتا ہے ویسا ہی خواب
 میں ہی رہتا ہے اسطرح اور قوتیں بھی عمل کرتی رہتی ہیں۔ تجربہ ہو چکا ہے کہ تعطل نگہ
 حواس کی صورت میں بھی ان اندرونی قوتوں کا عمل اور تصرف جاری رہتا ہے۔ مریضوں
 اور پاگلوں کا دیوانگی اور شدت علالت کی حالت میں ٹھکانے اور پتے کی باتیں کہنا اور
 بمصداق دودلیوانہ بکارغوش ہشیار مطلب کی سبمانا اس امر کی دلیل ہے کہ کسی حالت میں
 بھی انسان کی باطنی قوتیں کام کرنے سے نہیں رکتی ہیں۔ جب تک تعطل حواس کی حالت
 میں باوجود واقعی ایک اتر حالت ہوتی ہے۔ اور جس کو نیند سودر جے بہتر ہے۔ اور جس میں
 انسان پوری راحت حاصل کرتا ہے، انسان کی باطنی طاقتیں کام دیکھ جاتی ہیں تو کوئی
 وجہ نہیں کہ سلیم خواب کی صورت میں کیوں وہ کام کرنے سے رہ جائیں۔ ایک طرف سے
 تو یہ کہا جاتا ہے کہ باطنی قوتیں اپنے اپنے تصرفات پر ہر حالت میں غالب رہتی ہیں۔
 جیسے کہ حافظہ ہر حالت میں اپنے محفوظات پر قادر ہے اور واہمہ ہر آن میں وہم پر غالب
 اور دوسری حالت میں یہ توجہ کرتے ہیں کہ نیند میں ہو کر ان طاقتوں کے تصرفات میں کچھ
 بھی زور اور اثر نہیں رہتا ہے۔ اگر واقعی بحالت خواب انکے تصرفات اور محفوظات یا محسوسات
 میں اثر نہیں تو لازم ہے کہ جاگنے پر ان میں سے کچھ بھی باقی نہ رہے۔ حالانکہ جب انسان
 جاگتا ہے تو ساری باتیں اور سارے واقعات یاد آجاتے ہیں اور اسی طرح یہ کلیں چلنے
 لگتی ہیں جیسے چند منٹ پیشتر چلتی تھیں کیا ان کی آن میں سب گیا گذر امصلح موجود
 ہو گیا۔ یا پہلے ہی سے موجود تھا۔ اگر یہ کہا جائے کہ سراسر یہ محسوسہ تو اسی طرح باقی رہتا ہے
 لیکن یہ عالم خواب انکے تصرف میں کمی آجاتی ہے تو یہی درست نہیں کیونکہ ان قوتوں کا
 تصرف بھی تو وہی قوتوں پر ہے۔ ظاہری اور باطنی
 جس طرح بیداری میں باطنی تصرف لگتا رہتا ہے اسی طرح خواب میں بھی رہتا ہے

اُن عجائبات کا مشاہدہ کیا جو ظاہری حواس سے کوسوں دور تھے۔

بے ابر شکل است تماشائے آفتاب + صائب نظارہ رخ اور در نقاب کن
(۱) خواب کے اندر انسان جو کچھ دیکھتا سنتا یا محسوس کرتا ہے۔ وہی قوتیں اور وہی
طاقتیں اس میں عامل ہوتی ہیں۔ جو عالم بیداری میں عامل ہیں۔ صرف فرق یہ ہوتا ہے۔ کہ یہ
عالم خواب ہوتا ہے اور وہ عالم بیداری۔ جب یہ ثابت ہے۔ کہ خواب میں قوتیں محفل نہیں
رہتی ہیں۔ تو ماننا ہی پڑیگا۔ کہ خواب میں جو کچھ مشاہدہ ہوتا ہے۔ وہ انہی قوتوں کے
طفیل یا ذریعہ سے ہے۔

(۲) یہ پوچھا گیا تھا۔ کہ خواب میں ان قوتوں کے ذریعہ سے کیوں ایسے تصرفات
ہوتے ہیں۔ یا یہ کہ کیوں عالم خواب میں یہ قوتیں اپنے کام میں مصروف رہتی ہیں۔ جب
ہمک کہ انسان زندہ ہو۔ اور جب تک حواس ذہنی اور خارجی میں مقور اتم نہیں آتا۔ یا یہ
کہ وہ بالکل ہی سلب نہیں ہو جاتے تب تک یہ قوتیں اپنے اپنے کام میں لگی رہتی ہیں
یہ گھڑی صانع نے اس حکمت سے بنائی ہے۔ کہ اُسکے پر رزی ہمیشہ اور ہر حالت میں
اپنے اپنے محور میں گھومتے رہتے ہیں۔ تکلم۔ مخاطب۔ غور۔ خاموشی۔ بیداری خواب
برابر کام کرتے رہتے ہیں۔ جب ہم سوتے ہیں۔ ان قوتوں سے الگ ہو کر نہیں سوتے۔
بلکہ ان قوتوں سمیت ہی سوتے ہیں۔ ہماری آنکھیں بند ہو جاتی ہیں۔ اور ہمارے
دلغ میں ایک غنودگی سی آ جاتی ہے۔ اور ہم ظواہر سے ایک مدت کیواسطے بیگانہ یا
دور ہو جاتے ہیں۔ لیکن ہمارے حواس باطنیہ نہ تو بالکل سوتے ہیں اور نہ ان پر غنودگی
غالب ہوتی ہے۔ استعداد ان پر غفلت کا پروہ آ جاتا ہے۔ جہتہ اُن کا تعلق ہمارے
حواس ظاہری سے ہے۔ ہم کو ظواہر سے بیگانہ ہوتے ہیں۔ لیکن حواس باطنیہ کے
ذریعہ سے خواب میں اُنکا تماشہ کرتے ہیں۔ قوت حافظہ یا قوت واہمہ اور قوت متصرفہ
ظواہر کی تصویریں خواب میں سامنے لاتی اور اُنکا تماشہ دکھاتی ہے۔ چونکہ عالم خواب
میں حواس باطنیہ کی رفتار زیادہ تیز ہو جاتی ہے۔ اسواسطے جو تماشہ دیکھا جاتا اور جو منظر
پیش ہوتا ہے۔ اس میں ایک خاص لطف یا خاص کشش یا خاص خوبصورتی اور

خاص دلچسپی اور خاص خوف یا حیرت ہوتی ہے۔ یہ مشاہدات رویا اُس قسم کے نہیں ہیں۔ کہ اُن سے ہم انکار کر سکیں۔ کیونکہ باوجود ہمارے انکار کے بھی ہر شب آجود ہوتے ہیں۔ ہم اس بات کے معترف ہیں کہ رویائی مشاہدات کا اکثر حصہ نطو اہر سے متعلق اور وابستہ ہوتا ہے۔ لیکن باوجود اسکے ہم اُس سے بھی انکار نہیں کر سکتے کہ :-

(الف) ان منظرات نطو اہر یا عکس نطو اہر میں بھی ایک لطافت اور زلالی پایا جاتا ہے۔

(ب) اور بعض عکس نطو اہر کے ساتھ ایسی صوتیں بھی کبھی دیکھنے میں آتی ہیں۔ جو قریباً نطو اہر سے مغایر یا کم سے کم اجنبی ہوتی ہیں۔

(ج) ایسے خاص تصرفات سے ہم معلوم کرتے ہیں کہ ہمارے خواب فرے

نطو اہر کے ہی پابند نہیں ہوتے بلکہ اُن میں جدت یا اختراعی امور بھی شامل ہوتے ہیں۔ جیسے عالم بیداری میں بھی ہمارے خیالات کا سلسلہ ہمیشہ نطو اہر

سے ہی متغیر نہیں ہوتا۔ اسی طرح عالم خواب میں بھی یہ تقید باقی نہیں رہتا۔

یہ دریافت کیا گیا تھا کہ ایسے تصرفات کی کون کون قسمیں ہیں۔ یعنی کس کس

قبیل سے ہیں۔ یہ سوال ایک بحث طلب سوال ہے۔ مختصر الفاظ میں اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ ایسے تصرفات کی قسمیں مندرجہ ذیل ہو سکتی ہیں :-

۱۔ یہ کہا جاتا ہے کہ ہم خواب میں وہی اشیاء ہی واقعات دیکھتے یا سنتے ہیں۔ جو عالم بیداری میں دیکھتے سنتے ہیں۔

گویا خواب میں بیداری کا عکس ہیں۔ کچھ شک نہیں کہ ہمارے خوابوں کا اکثر حصہ نطو اہر کے تابع ہے۔ اور اُن کے اکثر اجزاء عالم

بیداری کا ہی منظر ہوتے ہیں۔ لیکن اس سے نتیجہ نکالنا کہ وہ سب کچھ حقیقت ہوتے ہیں۔ یا اُن میں کوئی بھی جدت نہیں

ہوتی۔ ایک خلاف اصلیت استدلال ہو گا۔ ہم خوابوں میں اکثر حصہ نطو اہر اور بیداری کے معلومات کا ہی کیتھو ہیں لیکن

وہ ہمیشہ ہی بلا نتیجہ نہیں ہوتے۔ کیا جو کچھ ہم عالم بیداری میں دیکھتے۔ اور اُن کو محض نتائج نکالتے یا اُن پر رائی کر دیتی

ہیں۔ وہ ہمیشہ ہی بے محل اور بے سود ثابت ہوتے ہیں۔ اگر ہماری بیداری کا استقراء اور استدلال ہمیشہ غلط نہیں ہوتا۔

تو نتیجہ یہ کہ لینا چاہیے کہ خواب کا استدلال ہی ہمیشہ غلط نہیں ہوتا۔ اور نہ ہی نتیجہ ہو سکتا ہے کہ خواب میں بھی بعض واقعات

۱۱ عکس ظواہر

۱۲ عکس عالم بیداری

۱۳ عکس تابع ظواہر یا عالم بیداری

۱۴ استقرائی باطنیہ یا اوراکات باطنیہ

۱۵ عکس استقرائی باطنیہ یا اوراکات باطنیہ

ہم بات خواب میں بالکل وہی چیزیں اور وہی واقعات دیکھتے سنتے ہیں جو عالم بیداری میں دیکھتے سنتے ہیں۔ اُن میں نہ تو کوئی جدت ہوتی ہے۔ اور نہ کوئی انوکھا پن۔ یا ایسی ظواہر کا ایک دھندلا سا عکس پاتے ہیں۔ جو ایک ہوا کے جوہر کے کی طرح گزر جاتا ہے۔ یا ظواہر اور بیداری کے ظہورات اس حیثیت سے دیکھتے اور سنتے ہیں۔ کہ اُن میں ایک خاص لطافت اور ایک خاص جدت ہوتی ہے۔ جو ہمیں ایک حیرت اور تعجب میں ڈالتی ہے اور ہم بیداری میں اگر بار بار اُسے یاد کرتے ہیں۔ جیسے ہم بیداری میں تو اسے باطنیہ کے ذریعہ سے استقرار اور استدلال کے عادی ہیں۔ ایسے ہی خواب میں بھی ہمیں قوت حاصل ہے۔ ہم خواب میں بھی کبھی ظواہر یا تابع ظواہر سے استقرار یا استدلال کرتے ہیں۔ اور کبھی اُن اعلیٰ مراتب پر پہنچ جاتے ہیں۔ کہ وہ مراتب اور وہ امکان بظاہر ہمارے لئے ظواہر یا واقعات اور ظہورات بیداری کی بالکل دور اور الگ ہوتے ہیں۔

بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۰۱۔ وہی اسیار پیش آتے ہیں۔ جو عالم بیداری میں ایک خاص نتیجہ سے منتج تھے۔

ایسے سوالات کے ضمن میں یہ سوال ہی قابل بحث ہے۔ کہ

”عالم خواب میں ظاہری انگلیں بند ہوتی ہیں۔ اور اس ظہریہ میں مہطل ہو جاتا ہے۔ پر کس طرح انسان محض خیم خیال کو مختلف مناظر کا مشاہدہ کرتا ہے۔ یہ مشاہدہ خواب پر ہی منحصر نہیں۔ بلکہ بیداری میں بھی اگر تصور کی آنکھوں کو دیکھا جائے۔ تو طرح طرح کی نقل و حرکت لگاتے ہیں۔ لیکن خیم خیم تصور کو دیکھتے ہیں۔ بعض خیال کرتے ہیں کہ جو کچھ بیداری میں دیکھا جائے۔ وہ خیم خیم میں ہی آتا ہے۔ اور خواب میں بھی کوئی شے یا کوئی منظر نہیں دیکھتا۔ اس کے متعلق ہم پوری بحث کسی دوسرے موقع پر کرینگے۔ اور بتائیں گے کہ۔

”چشم تصور یا چشم خیال کی حقیقت کیا ہے۔ اور

”چشم ظاہر اور چشم باطن میں کیا کچھ فرق ہے۔“ - ۱۲ -

اور ہمیں مجبوراً یہ کہنا پڑتا ہے۔ کہ ہم نے خواب میں اُن امور یا اُن واقعات کا مشاہدہ کیا ہے جو بالکل جدید اور نرالے تھے۔ اور اُس تاویل سے ہم یہ استنباط کرتے ہیں۔ کہ گویا ہم نے ان واقعات کا صحیح مشاہدہ کیا۔ جو عالم بیداری کے بالکل غیر اور بے تعلق ہیں۔ یا یہ کہ ایسے تمام واقعات وہ واقعات ہیں۔ جو قبل ازیں ہماری آنکھوں اور کانوں نے دیکھے سنئے ہی نہیں۔ ایسے کہنے یا ایسا ماننے میں کوئی استحالہ لازم نہیں آتا۔ کیونکہ یہ ممکن ہے کہ بیداری میں ہی کبھی ایسے واقعات کا مشاہدہ کریں جو بالکل ہمارے گذشتہ واقعات اور مشاہدات سے نرالے اور جہاں یا غیر ہوں۔ اگر ہم یہ کہیں کہ ایسے مشاہدات بالکل جدید اور ان دیکھے یا ان سنئے ہیں۔ تو یہ کوئی انوکھی بات نہیں۔ انسان ایک نہیں۔ سو دفعہ اپنی عمر میں ایسے نادر مشاہدات کا تماشا کرتا ہے۔ جب بیداری میں ایسا ہوتا ہے۔ تو خواہ میں جو بیداری کا عکس ہے۔ کیونکہ ایسا نہیں ہو سکتا۔ ایسے تصرفات یا رویائی مشاہدات باعتبار نفوس اور قوت مدبر کہ کے جدا گانہ مدارج رکھتے ہیں۔ اگر نفوس باعتبار نزکیہ اور صفائی شستہ و پاکیزہ ہیں۔ تو اُن کے تصرفات رویائی ہی مزکی اور شستہ ہونگے۔ اور اگر اُن میں کدورت ہے۔ تو تصرفات میں ہی کدورت ہوگی۔ جس قدر شیشہ میں صفائی اور آب ہوگی۔ اُسی قدر عکس صاف اترے گا۔

نفس باز تو بے صادق دم عیسے گروہ دوست از بیعت تقویٰ پر بیضا گروہ رویائی تصرفات خواہ باعتبار بیداری اور ظواہر کے ہوں۔ اور خواہ باطنی استقامت کے ماتحت ہمیشہ قوتوں کے تابع ہوتے ہیں۔ اگر عمل قوائے میں کوئی نقص نہیں ہے۔ تو اُن میں ہی کوئی فتور نہ ہوگا۔ اور اگر قوتوں میں کدورت اور فتور ہے۔ تو اُن میں ہی کدورت اور فتور کا ہونا لازمی ہے۔ اگر کوئی اسے مدبر رکھے۔ کہ باوجود فتور قوائے کے

کے جب یہ گماتا ہے۔ کہ خواب میں وہ اشیا دیکھی یا وہ مشاہدات کئے جاتے ہیں۔ جو حالت بیداری کبھی مشاہدہ میں نہیں آئے تھے۔ تو اسکا مطلب یہ نہیں ہوتا۔ کہ وہ دنیاوی مشاہدات یا بیداری کے واقعات سے بالکل ہی مغایر ہوتے ہیں بلکہ یہ کہ اُن کی حالت باعتبار نوعیت اور اثر کہ کچھ اور تہی یا کچھ لطافت اور نفاست یا کثرت اور چشمت وغیرہ مشاہدات بیداری سے مغایر یا بالاتر یا کمتر ہیں۔ ۱۲۔

باطنیہ کے تصرفات باطنیہ درست اور جامع یا نیک ہو سکتے ہیں۔ تو ایک بے سود آئندہ اور محض ضبط ہے۔ ۵

بازیں گیری کمان آسمان نواں کشیدہ تا نگردی راست چو تیر این کمان توان کشید
یہ بھی زیر بحث ہے کہ آیا ایسے تصرفات پر کوئی حکم لگایا جاسکتا ہے۔ یا ان الفاظ
میں کہجئے کہ خوابوں اور رویائی مشاہدات پر کہاں تک اعتبار کیا جاسکتا ہے۔ پہلے یہ
دیکھنا ہے کہ عالم بیداری یا عالم ظواہر میں جو کچھ دیکھتے اور سنتے ہیں۔ ان پر کہاں تک
حکم لگایا جاسکتا ہے۔

ہم بیداری اور ظواہر میں جو کچھ دیکھتے اور سنتے ہیں۔ اس میں بھی تمام مشاہدات
اور تمام واقعات کی ایک حالت نہیں ہوتی۔ بعض ان میں سے سرسری نگاہ میں چچ
اور تزل جاتے ہیں۔ اور بعض کی بابت سوچا پڑتا ہے بعض بغور استماع اور رویت
کے ہی سیوہ اور لا طائل ثابت ہوتے ہیں۔ اور بعض کی صداقت بعد میں معلوم ہوتی
ہی۔ بعض موثر ہوتے ہیں۔ اور بعض میں اشرام کو نہیں ہوتا۔ بلکہ ایک نفور اور کراہت
پائی جاتی ہے۔ اسی طرح بعض قیاسات یا بعض قیافے بالکل راست آتے ہیں۔ اور
بعض خلاف نکلتے ہیں۔ جب عالم بیداری کے مشاہدات کا یہ حال ہو۔ تو اس سے قیاس
ہو سکتا ہے۔ کہ عالم خواب کے مشاہدات میں کیسی پیچیدگی اور الجھن ہوگی۔ حکم لگانے
کیواسطے معمولی دل و دماغ کی ضرورت اگر بیداری میں کافی نہیں ہوتی۔ تو رویائی
مستقاصد یا مشاہدات کیواسطے کہیں زیادہ صاف دماغ اور روشن ضمیر کی ضرورت ہے۔
بیشک رویائی مشاہدات یا خوابی تصرفات پر حکم لگایا جاسکتا ہے۔ اور ہم یہ کہہ سکتے ہیں۔
کہ ان سے کیا مراد ہے یا ان کا مفہوم کیا ہے۔ لیکن اس حکم لگانے کیواسطے بھی شرائط

دریائی تصرفات یا خوابی مشاہدات پر حکم لگانا دوسری الفاظ میں لکھی تعبیر کرنا ہے۔ مشاہدات خواب کیواسطے ایک فن تعمیر
وضوح کیا گیا ہے۔ جس میں وہ اصول زیر بحث ہیں۔ جتنے زور اور زبردستی خواب کو مفاہیم کا اظہار یا استدلال کیا جاتا ہے۔ جن کی کائنات
برق و برق میں لگاؤ پیدا جاتا ہے۔ اشیائی حقیقتیں اسکا رواج یا تذکرہ زیادہ وثوق سے تسلیم کیا جاتا ہے۔ شاید اسکی وجہ ہو
کہ جن حقیقتوں سے ظاہر کا ایک شبہ قرار دیا گیا ہے۔ اور جن حقیقتوں کیواسطے اشیائی سرزمین پر پیش خمیم ہو۔ اس میں

اور قیود ہیں۔ اگر یہ پابندی شرائط اور قیود کے حکم لگایا جاوے۔ تو حساب ٹھیک آریگا۔
ورنہ حقیقت سے دور جا پڑینگے۔

ہر فن اور علم کے استدلالات کی واسطے شرائط اور قیود ہیں۔ جب تک اُن شرطوں اور
اُن قیود پر نہ چلا جاوے۔ نتیجہ ٹھیک نہیں نکلتا۔ جو لوگ بلا پابندی ایسے شرائط یا
قیود کے متمسک ہیں۔ وہ ایک غلط راہ کی پیروی کرتے ہیں۔ غریب اور تفریق کی واسطے
ایک حسابی قاعدہ کی ضرورت یہاں کی جاتی ہے۔ لیکن مشاہدات روایات کے لئے کوئی
شرط ملحوظ نہیں رکھی جاتی۔

لوگ یہ تو سمجھتے ہیں۔ کہ جسم اور روح جدا گانہ حالتیں ہیں۔ یا کم سے کم یہ جانتے ہیں
کہ ہماری ہستی دو حالتیں رکھتی ہے۔ ایک حالت کی واسطے تو تو اعداد کی پابندی کرتے
ہیں۔ اور دوسری کیلئے کسی پابندی کی ضرورت نہیں سمجھتے۔ ایک غیر زبان کے پٹھن
کیلئے ہیں ایک استاد یا قاعدہ کی ضرورت ہے لیکن روحانیت یا اور ان کی مشاہدات
کیلئے کسی استاد یا کسی قاعدہ کی ضرورت نہیں۔

کیا اس لئے کہ ہم سب کچھ بلا واسطہ اور بلا قاعدہ ہی حاصل اور حل
کر سکتے ہیں۔ ہرگز نہیں! ۱۰

از شرائط المستقیم شرع پابیر و ن منہ چون گشت از رشتہ سوزن زود خود را گم کن

یہ حدیث صفحہ ۲۰۴۔ وہی شخص یا وہی بزرگ مستند سمجھا جاتا ہے۔ جو مذہب اور دینداری میں سزا دینے کی ہو۔ سزا
نہیں دیتے ہی اس فن کا تعاقب نہیں رہتا ہے۔ حکمائے ادب و فلسفہ ہی اس میں شائق رہی ہیں۔ حکمائے یونان میں تو سقراط حکیم
انہوں نے روایات کی مشاہدات کا بالخصوص قائل تھا۔ اُس نے قیود و موت سننے کی وقت جو تقریر کی تھی۔ اُن میں اس کا اقرار
کیا ہے۔ کہ جب اچھے لوگ قریب الموت ہوتے ہیں۔ تو وہ بت کر دیتے ہیں۔ اُن میں ایک ایسی طاقت آ جاتی ہے جو واقعات آئینہ
کی ہشتکونی کرتی ہے۔ سقراط کے عقیدہ میں روح انسانی خدا کے روح کی ایک شرکست کہتی ہے۔ وہ کہتا ہے۔ خدا نے مجھ کو کام
ربانی یا خوب یا دیگر تمام مخفیات پر اطلاع دی ہے۔ اسی طرح علامہ ارسطو کہتا ہے

نارح جب موت کے ذریعے جسم سے علیحدہ ہوتی ہے۔ تو آئینہ واقعات پیشتر سے دیکھتی اور بتلاتی ہے
دنیا کے تمام قدیموں اور اہل علم کا عالم خواب پر اعتماد اور ثوق رہا ہے۔ اور یہ فن تعبیر اُن کے تہرات و باتو قیاس کا ایک جزو ہے

جو لوگ ذکی الافان اور شستہ عقل و قیاس ہوتے ہیں۔ وہ اپنے مشاہدات خوابی پر ایک آسانی سے حکم لگا سکتے ہیں۔ اور ایک دلق سے کہہ سکتے ہیں کہ ایسا ہوگا۔ اور اسکا اثر یہ ہے۔ لیکن جنہیں زکاوت اور وہ فطنت حاصل نہیں۔ وہ گو خواب میں سب قسم کے مشاہدات کرتے ہیں۔ لیکن نہ تو وہ اکی نسبت کوئی حکم لگا سکتے ہیں۔ اور نہ ہی اُنکے مشاہدات میں کوئی جدت اور صفائی ہوتی ہے۔

پانچویں یہ بحث تھی کہ خوابوں یا مشاہدات رویائی کی صداقت کما تنگ قابل تمسک یا قابل تعین ہے۔ یا یوں کہئے کہ جو خوابیں ہم دیکھتے ہیں۔ یا خواب میں جو کچھ مشاہدات کرتے ہیں۔ اُن میں کما تنگ صداقت ہے۔

یہ کہنا کہ سادے خواب ہی سچ ہوتے ہیں۔ یا سب مشاہدات میں صداقت کی روح ہے۔ ایک مبالغہ کرنا ہے جب بیداری کے ہی سب مشاہدات اور قیاسات صحیح اور سچ نہیں ہوتے۔ تو خوابی مشاہدات کب سب کے سب سچے ہو سکتے ہیں۔

رویائی یا خوابی مشاہدات اور ادراکات ہی کچھ سچے ہوتے ہیں۔ اور کچھ فرضی اور لغو۔ ہر خواب یا ہر خوابی مشاہدہ کی واسطے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ سچا ہے۔ یا اُس میں صداقت کا کثیر حصہ ہے۔ اور نہ ہی یہ کہا جاسکتا ہے۔ کہ کوئی خواب ہی صحیح نہیں ہوتا۔ جو لوگ اس بات پر قصر ہیں۔

پہلی تعمیر کی بنیاد تین طریق سے پڑی ہے۔

۱۔ یہ تزکیات نفسیہ و روحانیہ

۲۔ یہ تجربات متواترہ

۳۔ یہ قیاسات غالبہ

ہم نے کہا تھا کہ عالم خواب میں تو لوگ علی لطیف یا نفیس ہو جاتا ہے۔ اسکی تائید منقراط اور اسطو کے اقوال ہی بخوبی ہوتی ہے۔ یہ دونوں اسطر اس کے موجود ہیں کہ موت کی وقت مدح نبوت کرتی اور مخفی مناظر دکھاتی ہے۔ خواب ہی دراصل ایک قسم کی موت ہی اصلی موت موت کبریٰ ہے اور یہ موت صغریٰ۔ جب موت کی وقت روح میں ایک خاص قسم کی طاقت آجاتی ہے۔ تو خواب میں ہی وہی طاقت عامل ہوتی اور مشاہدات کرتی ہے۔

مشاہدات خوابی تو اقوال اسطو اور منقراط کی علی طور تصدیق ہوتی ہے۔ اور اسنا پڑتا ہے کہ خاص حالات میں انسان مشاہدات کرتا ہے۔

کہ کوئی خوابی مشاہدہ یا کوئی خواب ہی درست نہیں ہوتا۔ وہ غلطی پر ہیں۔ صدأ خوابیں عالم بیداری میں اپنا ثبوت پیش کرتی ہیں۔ اور صدأ رویائی مشاہدات اپنی صداقت اپنے ساتھ ہی لاتے ہیں۔

اگر مشاہدات رویائی کا ایک جبر ٹکھلا ہوتا۔ تو اس وقت ہزاروں مشاہدات کی تصدیق اور تائید ہوتی لوگ غور نہیں کرتے ورنہ ہر شخص کی زندگی میں ایسے چند خواب نکل سکتے ہیں جو بالکل سچے تھے۔ یا اُن میں صداقت کا جزو کثیر تھا۔ جب ہم خواب سچے ہوتے دیکھتے ہیں۔ اور اُن میں ایک اثر پڑتے ہیں۔ تو کیا وجہ ہے کہ اُن سے انکار یا انحراف کیا جاوے۔ صرف یہ لکھ کر مال دینا کہ "خواب صرف وہم و خیال ہے درست نہیں ہے۔ آخر وہم و خیال میں سے ہی گاہ گاہ صداقت نکل آتی ہے۔ عالم بیداری میں کتنے وہم و خیال کرتے ہیں۔ اور اُن میں سے کتنے معیار صداقت پر صحیح اترتے ہیں۔

قیاضہ اور قیاس کیوں اسباب شرط ہیں۔ خواب میں ہی ایک قسم کے اسباب کا مجموعہ ہوتا ہے اگر اُن اسباب سے کوئی نتیجہ نکل سکتا ہے۔ تو ان سے کیوں نہیں نکل سکتا۔ یہ بحث کہ کیوں سارے خواب سچے نہیں ہوتے۔ ایک ہی بحث ہے۔ ہم کہتے ہیں۔ کہ کیوں ہمارے سب بیداری کے خیالات صحیح نہیں اترتے۔ اور کیوں اُن سب میں صداقت نہیں ہوتی۔

ایک حکیم کا یہ قول بجا ہے۔ کہ عالم خواب اور رویائی مشاہدات میں جو مقاصد حل ہوتے۔ اور جن مطالب پر روشنی پڑتی ہے۔ وہ قیاسات بیداری سے گونہ ممتاز ہوتے ہیں۔ یہ قریب قیاس ہے۔

دیکھو مقناطیسی عمل یا مقناطیسی خواب و معمول جن جن واقعات پر عبور کرتا ہے وہ بیداری میں نہیں حاصل ہوتے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے۔ کہ خواب میں قوت مدد کے

بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۰۶۔ اور ایسے مشاہدات کے نتائج ہی نرے اور انوکھے ہوتے ہیں۔ اور انکی یہ تک ہی لوگ باسانی پہنچتے ہیں۔ جو فن تعبیر و مہارت نادر کہتے ہیں۔ یا وہی کہ اس شریف فن کی بنیاد وہ معمولی یا بازاری تعبیر نامے نہیں ہیں۔

جو لغو قیاسات کا مجموعہ ہیں۔ بلکہ اس سلسلہ میں وہ معلومات داخل ہیں جو خاکسار اس فن کے اہرین کا ہی حصہ ہیں۔ ۱۲۔

روشن اور تصرف زیادہ تر وسیع ہو جاتی ہے اور اس میں ایک قسم کی جدت آ جاتی ہے۔
جب خواب علی میں یہ تصرف اور یہ زور ہے۔ تو حقیقی خواب میں ہی اُس سے زیادہ
ہونا ممکن ہے چونکہ خوابی شہادت کے سلسلوں کو دیگر تقدس تاب سلسلوں کا بھی شروع ہوتا ہے
جو مزاجین کا حصہ بن کر ہے۔ اس لئے ہمیں اس راہ میں ذرا احتیاط سے قدم رکھنا چاہیے۔ ایسا نہ
کہ ہم اس کی بدولت دیگر بالائی تصرفات اور طاقتوں کو بھی دور ہٹ جاویں۔ اگر بقول ارسطو
ہماری مدح مذکور ہے۔ تو اس میں ہمہ زیر و اسن امناء صدقنا۔ ہے
دل چو غافل شد ز حق فرمان پذیر تن شود۔ میر و ہر جا کہ خواہد اسپ خواب آلودہ را

۱۸۔ سوسائٹی اور تنہائی

طریق عشق میں گم ہو کے پونچے منزل پر۔ نیایہ راستہ سو جا ہمیں رسائی کا
جیسے ہمیں سوسائٹی کی ضرورت ہے۔ ویسے ہی تنہائی کی بھی ہے۔ اگر سوسائٹی ہماری
زندگی کا قیمتی زیور ہے۔ تو تنہائی ہی اُس قیمتی زیور کا ایک درخشندہ موتی ہے۔ سوسائٹی
ہمیں تمدن اور زندگی کی مختلف راہوں اور منزلوں سے آشنا کرتی ہے۔ تنہائی یہ سکھاتی ہے
کہ تمدن اور زندگی کی راہیں اور منزلیں کن طریقوں سے قائم اور صاف رہ سکتی ہیں۔
ہماری زندگی کے دو پہلو ہیں۔ تمدن شخصی تمدن زندگی سے سوسائٹی مراد ہے
اور شخصی زندگی سے تنہائی۔

سوسائٹی ہمیں یہ سکھاتی ہے۔ جو کچھ دنیا میں ہو رہا ہے۔ یا دنیا جو کچھ کر رہی ہے۔
اس میں سے کون کون سے طریقے قابل تقلید اور قابل تمسک ہیں۔ اور کون کون سے قابل نفرت
ان میں بلحاظ حسن و قبح کے امتیاز کرنے کا کیا اصول اور کیا طریقہ ہے۔ تنہائی ہمیں
یہ تعلیم دیتی ہے کہ دنیا میں جو کچھ ہو رہا ہے۔ یا سوسائٹی جو کچھ کر رہی ہے۔ یا سوسائٹی
نے جن جن طریقوں کو اختیار کر کیا ہے۔ اُن کی علت اور وجہ کیا ہے۔ اور اُن کے قیام
اور ثبات کے کیا کیا وسائل ہیں۔ اور سوسائٹی کی مفبوطی اور قیام کے واسطے کن کن ذریعے

کی ضرورت ہے۔

ہر ایک شخص کی زندگی یہ دونو حالتیں رکھتی ہے۔ ایک جاہل کو بھی یہ مراتب حاصل ہیں۔ اور ایک فلاسفر یا ایک عالم ہی ان سے آشنا ہے۔ صرف فرق یہ ہے۔ کہ ایک جاہل کو دونو قسم کی زندگیوں کو کام لے رہا ہے۔ لیکن یہ نہیں جانتا کہ ان میں فرق کیا ہے۔ اور انکی جداگانہ حقیقت کیا ہے۔ خلاف اسکے ایک فلاسفر یا ایک عالم ان باتوں سے آشنا اور واقف ہوتا ہے۔

یہ دو حالتیں خود پیدا کردہ نہیں ہیں۔ بلکہ قدرت کی جانب سے ہی ہر ایک طبیعت میں مودع ہیں۔ کوئی طبیعت ان سے معز اور خالی نہیں ہے۔ یہ جذبات ہے۔ کہ انہیں نظر انداز کیا جاوے۔ ہر تمدن طبیعت یا ہر سوسائٹی طبعاً اس بات کی خواہش ہے کہ کچھ وقت اس کا تنہائی میں بھی گزرا۔ اس طرح ہر تنہائی چاہتی ہے۔ کہ کوئی وقت اس کو سوسائٹی میں ہی ملے۔

جس طرح ایک تکلم اور فکر کبھی کبھی خاموشی پسند کرتا ہے۔ اور ایک خاموشی پسند تکلم اور فکر کرنے پر آمادہ ہو جاتا ہے۔ ایسے ہی سوسائٹی اور تنہائی کا بھی حال ہے۔ چونکہ انسان کو مدنی الطبع بھی بنایا گیا ہے اس واسطے اس کو سوسائٹی کی بھی ضرورت ہے۔ اور چونکہ اس نے علاوہ تمدن ہونے کے اور کمالات و فضائل کو بھی حاصل کرنا ہے۔ اس واسطے تنہائی پسند بھی ہے۔ یہ دونو خاصے متضاد نہیں ہیں۔ گو انکی کیفیت جدا جدا ہے۔ لیکن ایک خاصہ دوسرے خاصے کی نفی نہیں کرتا۔ سوسائٹی تنہائی کی مانع نہیں اور تنہائی سوسائٹی کی مغل نہیں۔ جن لوگوں نے ان دونو خاصوں کو ایک دوسرے کے خلاف خیال کیا ہے۔ وہ حقیقت الامر سے بے بہرہ ہیں۔

تفصلاً دیکھا بعضوں نے تو یہاں تک ہی کہہ دیا ہے۔ کہ سوسائٹی میں تنہائی موجود ہوتی ہے۔ اور تنہائی میں سوسائٹی۔ ایک شخص سوسائٹی میں رہ کر بھی تنہائی میں ہے۔ اور تنہائی میں ہو کر سوسائٹی میں ہے۔

سوسائٹی کی زندگی یا تمدن زندگی سے ہم وہ بائین سیکھتے ہیں جس سے ہمارے

تمدن اور سیاست میں نئی نئی باتیں پیدا ہو کر ہماری آرام کا باعث ہوتی ہیں۔ ہم اُن راہوں کو گزرتے ہیں۔ جو ہمیں اُن ضرورتوں کی طرف لے جاتی ہیں۔ جنکی ہمیں اس دُنیا میں بہکوانتی ضرورت ہے۔ اور جو ہماری خوشی اور فرحت کا سچا ذریعہ ہیں۔

شخصی زندگی جو تمدنی کا دوسرا نام ہے۔ ہمیں اُن تمام باتوں اور اُن تمام اسرار سے باہر کرتی ہے۔ جن پر ہماری تمدن زندگی کے ذرائع اور وسائل کا مدار ہے۔ اور نیز اُن راہوں کو نگاہ کرتی اور بصیرت بخشی ہے۔ جو مادی زندگی کے علاوہ روحانی زندگی کی طرف لے جاتی ہیں۔ تمدن زندگی صرف ایک صیغہ کو پورا کرتی ہے۔ لیکن شخصی زندگی دو موضوعوں جسمانی اور روحانی کو دکھاتی ہے۔ تمدن زندگی یا سوسائٹی صرف اُن باتوں اور اُن کمالات کو حاصل کر سکتی ہے۔ جو تمدن مسماعی اور ذرائع سے حاصل ہو سکتے ہیں۔ اُن باتوں اور اُن کمالات کو حاصل نہیں کر سکتی جن کا حاصل کرنا شخصی طاقتوں پر موقوف ہے۔ یا یوں کہو کہ تمدن زندگی خود کچھ نہیں کرتی ہے۔ شخصی زندگی کے کمالات یا استعداد لال کو سوسائٹی کے نور سے طاقت بخشی اور رونق دیتی ہے۔ ایک شخصی زندگی کمالات اور فضائل حاصل کرتی ہے۔ اور ایک سوسائٹی اجتماعی تواضع سے انہیں شہرت دیتی ہے۔ دنیا میں اس وقت جب قدر کمالات اور فضائل پائے جاتے ہیں۔ اُن سب کی موجب یا علت شخصی زندگیان ہی ہیں۔ دنیا کا کوئی کمال اور کوئی عجب ایسا نہیں ہے۔ جو کسی سوسائٹی نے نکالا ہو۔ یا کوئی سوسائٹی اسکی موجود ہوئی ہو۔ جو کمال یا جو عجب یا جو ایجاد اور جو اختراع ہے۔ سب شخصی زندگیوں کا ہی ساتھ اور پیدا کردہ ہے۔

فلسفہ۔ منطق۔ سائنس۔ ادب۔ نظم۔ نثر وغیرہ وغیرہ علوم اور اسطرح پر مختلف فنون شخصی طبیعتوں کا ہی نتیجہ یا خد ہیں۔ فولو گرافی۔ فولو گرافی۔ سیلو گرافی۔ ٹیلی گراف۔ ریل۔ شارٹ ہینڈ وغیرہ وغیرہ کسی سوسائٹی کی مجموعی طبیعت کا اثر یا نتیجہ نہیں ہیں۔ صرف شخصی طبیعتوں کی ذہانت اور قادت کے نتیجے ہیں۔ مان یہ کہیے۔ کہ جب شخصی طبیعتیں بدلتی ہیں۔ کہ خوض اور غور کے بعد کامیاب ہو گئیں تو پھر سوسائٹی نے تجربہ اور مختلف شہادتوں کے زور پر ان ایجادات کو قبول کر کے رونق اور ترقی

دی اور اُن سے تمدن زندگی میں ایک قیمتی اضافہ کیا۔

ہم سوسائٹی یا تمدن زندگی کی اس خیال اور دلیل سے تعریف کرتے ہیں۔ کہ وہ شخصی زندگیوں کے کمالات یا خیالات کو رونق بخشتی۔ یا انکی داد دیتی ہے۔ لیکن ہم یہ بھی نہیں کہینگے۔ کہ تمدن زندگی کے مقابلہ میں شخصی زندگی یا تنہائی کوئی وقعت نہیں رکھتی۔ دراصل تنہائی یا شخصی زندگی ہماری سوسائٹی کے کمالات اور عزت کا موجب ہو۔ اور ہماری سوسائٹی شخصی زندگیوں کو ہی احترام اور عزت پاتی ہے۔ اگر شخصی زندگیاں نہ ہوں۔ اور شخصی زندگیوں کے کمالات اور سعی سے حصہ نہ لیا جاوے تو تمدن زندگی باقی ہی نہیں رہ سکتی۔ اور اگر سوسائٹی شخصی زندگیوں کی قدر و منزلت نہ کرے۔ تو کمالات کو شخصی زندگیوں کے کمالات ہونگے۔ لیکن اُن کے قبول کرنیوالا اور انہیں تسلیم کرنے والا کوئی نہیں ہوگا۔ جس سے اُن کا عدم وجود برابر ہو جائیگا۔

دراصل ایک کو دوسرے کی ضرورت ہے۔ اور ایک دوسرے کے سولے قائم نہیں رہ سکتی۔ اکثر باتیں اور اکثر ضرورتیں جبکی نسبت ہم بحث کرتے ہیں۔ ہم میں موجود ہوتی ہیں چونکہ ہمیں انکے قواعد اور بعض مختصات کو ناواقفیت ہوتی ہے۔ اسولے ہی سمجھتے ہیں کہ ہماری سوسائٹی یا ہمارا تشخص اُن کو خالی ہے۔ جیسے ایک قوم کی تمدنی زندگی سوسائٹی کی وقعت اور سوسائٹی کی عظمت سے فوق پاتی اور عروج حاصل کرتی ہے اسبطح ایک سوسائٹی شخصی زندگی کے کمالات اور خیالات سے ممتاز ہوتی ہے۔

شخصی زندگی تنہائی کو کمالات اور فضائل حاصل کرتی ہو اور تنہائی انکو امتیازی درجہ بخشتی ہے اگر یہ سوال کیا جاوے کہ تمدن زندگی اور شخصی زندگی یا سوسائٹی اور تنہائی کی کیا کیا خصوصیتیں ہیں۔ تو ہم جواب میں یوں کہینگے۔

سوسائٹی شخصی زندگی یا تنہائی کے کمالات کو قبول کرتی اور امتیاز دیتی ہے۔ اور انتہا سے اُن کا اعلان عام کرتی ہے۔

شخصی زندگی یا تنہائی

(الف) نیچر اور قوانین نیچر کا مطالعہ کرتی ہے۔

(ب) قوانینِ خیر کی تشریح کر کے اُن کو اُن قوانین کو ترتیب دیتی ہے جو انسانی قوانین کہلاتے ہیں *
 (ج) دونوں قوانین کی تطبیق سے جسمانی اور روحانی ضابطہ قائم کرتی ہے۔
 (د) جو کچھ اسکے ارد گرد ہے۔ اُن کو سنگِ بحالی اور اُن کو سنگِ مسلمات قائم کرتی ہے۔
 (ه) ہستی کی مختلف صورتوں کی تشریح کرتی اور اُن کو اُن امور اور اُن رموز پر روشنی ڈالتی ہے جو اسکی سچی فرحت اور اطمینان کا موجب ہیں۔

(و) مادی ترکیبوں کو وہ سامان اور وہ مواد پیدا کرتی ہے۔ جو سوسائٹی کے حالات اور ضروریات کے رافع ثابت ہوتے ہیں۔ اور دنیوی زندگی کے کفیل
 سوسائٹی کی حالت اسوقت مہذب اور درست ہوتی ہے۔ کجب سوسائٹی کے تمام ارکان اور اعضا اُن امور کے اعلان اور شہرت اور تکمیل کی جانب رجوع اور توجہ کریں جنہیں شخصی زندگیوں نے پیدا اور ایجاد کیا ہے۔ خواہ کسی ملک اور کسی قوم کی شخصی زندگیاں ہوں یا حالتِ بین ایسے کمالات اور خصوصیات حاصل کر سکتی ہیں۔ جب اُن طبیعتوں میں تنہائی کا مادہ با ضابطہ موجود ہو۔

دقائق اور غوامض ہم اس حالت میں حاصل کر سکتے ہیں۔ جب ہم اُنکی نسبت بالخصوص غور کریں۔ اور بالخصوص غور اسوقت تک نہیں ہو سکتی۔ جب تک کہ ہم تنہائی پسند ہوں۔ جو کچھ حاصل کرنا ہے۔ وہ تنہائی میں حاصل کرو۔ اور سوسائٹی میں آکر اسکا اظہار کرو۔ یوں
 اس میں سہرا انتخاب کر لگی۔ اور تم پھر گوشہ تنہائی میں مزید غور کرو اسطے چلے جاؤ۔ جنہیں قوموں نے تہذیب اور کمال تیر و تفنگ اور لڑائی سے حاصل نہیں کیا ہے۔ بلکہ اُن اور اکات سے جو انہیں گوشہ تنہائی میں ملا ہے۔ اور جسکی تہ کو وہ اُس اصول کی پابندی سے پہنچتے ہیں جو تنہائی نے انہیں سکھایا ہے تعلیم پانا اور علوم و فنون کا حاصل کرنا اسوقت تک ہو سکتا نہیں ہو سکتا۔ جب تک لوگ اُن مواد کی بابت گوشہ تنہائی میں جا کر مزید غور نہ کریں۔ جو بات ہیں جلوت اور سوسائٹی میں معمولی نظر آتی ہے۔ وہ گوشہ تنہائی اور خلوت میں غیر معمولی نکلی ہے۔ دنیا میں جب قدر با کمال انسان گذرے ہیں۔ اور جنکے سر ترقی کا سہرا بندھا ہے۔ اُن سب کے کمالات اور اختراعات اور ایجادات گوشہ تنہائی کا ہی فیضان اور اثر ہیں۔ جو قومیں ترقی

نہیں کہتیں۔ اور جی میں مادہ ایجاد و اختراع مفقود ہو۔ اسکی یہی وجہ ہے کہ اُن میں مسلسل غور کرنا ایک دستور نہیں ہے۔ اور وہ اس عمل استقرار سے خالی ہیں۔ جسکی ضرورت ہے۔ ہر ایک طبیعت میں استقرار پایا جاتا ہے۔ ہر ایک دل و دماغ میں یہ مادہ موجود ہے۔ لیکن عموماً اُسکو سوسائٹی میں برباد دیا جاتا ہے۔ جسکا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اخیر پر سوسائٹی بھی اُسکو بدنام کرتی ہے۔ اور سوسائٹی کی نظروں میں ہی حقیر ہو جاتا ہے۔

ایک حکیم کے خیال میں تنہائی کا مرادف نظر غائر اور سوسائٹی کا مرادف بے توجہی ہے۔ اُسکا قول ہے کہ جو شخص اپنے معلومات پر مسلسل غور کرنے کا عادی ہے وہ ہمیشہ سمندر کی تہ میں غوطے لگاتا اور اخیر پر گویا سراپا لیتا ہے اور جو شخص اپنے معلومات پر مسلسل غور نہیں کرتا وہ اُس بد قسمت کی طرح ہے جو سمندر میں موٹی دیکھتا ہے اور اُتھ کچھ نہیں آتا۔ فقرہ۔ خموشی معنی دارد کہ در گفتن نہ آید۔ یہ مطلب نہیں رکھتا کہ بولو ہی نہیں اُسکا مطلب یہ ہے کہ ہمیشہ اپنے معلومات اور کیفیات پیش آمدہ پر غور کرتے رہو اور ایک لگاتار غور سے اُن نتیجوں پر پہنچو جو تمہاری زندگی کی واسطے سود مند ہیں تنہائی میں غور کرنے سے انسان وہ باہمی کیفیتیں دریافت کرتا ہے جو اس سلسلہ خلقت میں پائی جاتی ہیں۔ اس ادراک اور اُس دریافت سے اُن تراکیب کا بھی علم ہو جاتا ہے جو اُن نسبتوں سے وجود پذیر ہو سکتی ہیں۔ اور اُن تراکیب خاصہ کا معلوم کر لینا ہی صحیح کامیابی ہے۔ اُن تراکیب کے معلوم کر لینے سے ہی انسان موجد۔ حکیم۔ فلاسفر بن سکتا ہے۔ اور وہی انسانی کامیابی کا پہلا درجہ ہیں۔

مادیات سے گزر کر پھر انسان ایسی غور اور ایسی توجہ کی بدولت روحانیات تک پہنچنے کی کوشش کرتا ہے۔ اور بندہ رب بچ بڑھتا جاتا ہے۔ جب تک کسی قوم میں کسی گروہ میں :-

دالفا سوسائٹی پر ہیئت مجموعی شخصی زندگیوں کے کمالات اور ادراکات کی قدر اور اعلان نکوسے۔

دب، اُگی ترویج۔ تکمیل میں ساعی نہ ہو۔

دج، ایسے اشخاص کی عزت افزائی نہ ہو۔

دد، ایسے اشخاص اپنی زندگیوں کا شرہ تنہائی میں حاصل کریں اور اسکو روز افزون ترقی نہ دیں۔ اسوقت تک تعلیم۔ علوم و فنون کا کتاب کوئی فائدہ نہیں دیکتا۔

علم اور عمل میں فرق ہے۔ علم ایک ذخیرہ ہے اور عمل ایک لیا ضابطہ جس سے اُس ذخیرہ کو کام میں لایا جاتا ہے۔ شخصی زندگیاں تنہائی میں ایک قیمتی ذخیرہ جمع کرتی ہیں۔ اور سوسائٹی علمی ضابطہ کے ذریعہ کے سے ملک اور قوم میں اُن کا واجبی اور موقت اعلان کرتی ہے۔ یہی دو اصول ہیں جو ایک قوم کو مذهب اور نامور بناتے ہیں۔ یہی دو اصول ہیں۔ جن سے قوموں نے عروج اور عزت پائی ہے یہی دو اصول ہیں۔ جو ایک قوم کو بلحاظ خوبی اور نقص کے دوسری قوم سے ممتاز کرتے ہیں۔

یہی دو اصول ہیں۔ جو دنیاوی اور روحانی زندگی کا پیش خیمہ ہیں۔ تنہائی سوسائٹی کی روح و روان ہے۔ اور سوسائٹی تنہائی کی شان۔ تنہائی کے کمالات سوسائٹی میں اعلان پا کر سوسائٹی کو منفرد اور ممتاز کرتے ہیں۔ اور سوسائٹی انہیں اتنا زودیکر شخصی زندگیاں کو ترغیب دیتی ہے۔ کہ اور بھی ترقی کریں اور اُن اعلیٰ مدارج تک پہنچیں۔ جو نیچر کی تہ میں مخفی ہیں۔

گو فاصلہ بہت دور ہے۔ لیکن توسن خیال عرصہ تنہائی میں بہت تیز جاتا ہے۔ چلتا اور منزل مقصود پر آخر پہنچ جاتا ہے۔ سوسائٹی میں رہ کر غور طلب امور پر تنہائی میں غور کرو +

۱۹۔ عزت

دنیا میں چند اعتباری صورتیں ایسی عام اور ہر دل عزیز ہیں کہ ہر کوئی انہیں چاہتا اور اُنکے واسطے تکلیف اٹھاتا ہے۔ ہر شخص کی یہ آرزو اور یہ خواہش رہتی ہے کہ انہیں حاصل کرے۔ یا اُسکی ذات میں وہ موجود ہوں۔ اسی طرح چند صورتیں یا چند اعتبارات اس قسم کے بھی ہیں۔ کہ لوگ اُن سے نفرت کرتے اور پزیرا رہتے ہیں۔ عام اس سے کہ ایسی صورتیں یا ایسے اعتبارات انہیں حاصل ہوں۔ یا اُن میں نہ پائے جاتے ہوں۔ منجملہ ایسی اعتباری صورتوں کے عزت بھی ایک صورت ہے۔ ہر شخص یا ہر شخص کی یہ آرزو اور یہ خواہش رہتی ہے۔ کہ وہ :-

” ہر جماعت یا ایک خاص جماعت میں معزز شمار ہوں۔ یا اُسے لوگ صاحبِ حق سمجھیں۔ ہر سوسائٹی یا ہر جماعت میں بالخصوص یہ کہا جاتا ہے۔ کہ ظان شخص کھانگ یا کس قدر عزت رکھتا ہے۔ یا اُسکی عزت کیسی ہے۔ اور ہر شخص بجائے خود بھی یہی سمجھتا ہے۔ کہ اُس کی عزت اُس کی سوسائٹی یا اُس کی جماعت میں کس نمبر پر ہے۔

معاملات اور ضروریات تمدن وغیرہ کے پیش آنے پر ہمیشہ یہ سوال ہوتا ہے کہ ظان شخص باعتبار عزت و حرمت کے کیا درجہ رکھتا ہے۔ یا لوگ اُسے باعتبار عزت کیسا جانتے ہیں۔ کبھی کبھی عرف عام ایسے لوگوں کی شہرت ہی ہو جاتی ہے کہ اُس شہرت میں مغالطہ بھی ہو۔ مگر پھر بھی ایک خاص جماعت کے حدود میں اُسے ایک اثر ضرور ہوتا ہے۔ عزت دار دنیا اور معزز ہونا ہر ایک فرد بشر کی خواہش ہے اور شاید یہ خواہش کل دیگر خواہشوں سے نسبتاً ممتاز بھی ہو۔ اور اُس میں تقریباً ہر

فرد بشر متنازع بھی ہو۔ لیکن یہ بہت کم سوچا جاتا ہے۔ کہ

،، عزت ہے کیا چیز۔ یا

،، عزت سے مراد کیا ہے

جب ایک شخص یہ کہتا ہے۔ کہ مجھے عزت دار یا معزز بننا چاہیے۔ تو وہ یہ نہیں سوچتا۔ کہ عزت کا مفہوم یا تعریف کیا ہے۔ یا وہ کیا شے ہے۔ وہ اس بات پر اصرار کرتا ہے۔ کہ میں عزت دار ہوں۔ مجھے عزت دار ہونا چاہیے۔ عزت ایک اچھی شے ہے۔ اگر لوگوں سے یہ دریافت کیا جاوے۔ کہ:-

،، تم کیوں عزت دار ہو۔ تمہیں کیوں عزت دار کیا جاوے۔

،، تمہاری عزت و حرمت کی کیا دلیل یا کیا علامت ہے

تو ہر ایک کا جواب جداگانہ ہوگا۔

کوئی بوجہ دولت و مال کے اپنے تئیں معزز کہیگا۔ اور کوئی بوجہ رتبہ و درجہ کے۔ کوئی بوجہ رعب و اب کے معزز کہلائیگا اور کوئی بوجہ رُسوخ اور تعلقات کے۔ کوئی بوجہ عمدہ کے اور کوئی بوجہ حکومت جبروت کے۔

ان سب جوابات سے یہ کہنا پڑیگا۔ کہ لوگوں نے باوجود اس قدر شوق و آرزوئے عزت مفہوم عزت کے سمجھنے میں یا تو غلطی کی ہے۔ اور یا دراصل ہی عزت کا کوئی جامع مانع مفہوم نہیں ہے۔

جب یہ کہا جاتا ہے۔ کہ فلان بڑا بے عزت ہے۔ یا فلان کی کوئی عزت نہیں۔ تو چند اعتباری صورتوں کی جہت سے ایسا کہا جاتا ہے نہ کہ ایسے اصول پر جس سے قطعاً یہ رائے قائم کرنے کی سبیل نکلتی ہو۔ جب یہ کہا جاتا ہے۔ کہ فلان ایک عزت دار یا ایک معزز ہے۔ تو اس وقت بھی چند اعتباری صورتیں مضموم ہوتی ہیں۔ باعتبارات ذیل عموماً عزت کا مفہوم لیا جاتا ہے۔

،، عزت باعتبار حکومت

،، عزت باعتبار درجہ و رتبہ

،، عزت باعتبار دولت

،، عزت باعتبار علم و فضیلت

،، عزت باعتبار شجاعت

،، عزت باعتبار رسوخ

،، عزت باعتبار یکی وسعادت

،، عزت باعتبار ارادت

،، عزت باعتبار موجودہ حالت

،، عزت باعتبار معاشرت

،، عزت باعتبار جوہ و سخاوت

یہ عزت کی سوئی سوئی قسمیں یا صورتیں ہیں۔ سچو قسم اور صورتیں بھی ہو سکتی ہیں۔ عزت کے دو پہاڑ ہیں۔

،، پہاڑ عام

،، پہاڑ خاص

عام لوگ جس مقیاس سے عزت کی تمیز اور تخصیص کرتے ہیں۔ وہ مقیاس خواص کو جدا گانہ ہو۔ گو مقیاس عام میں بھی مقیاس خاص کے اجزائے پائے جاتے ہیں۔ اور مقیاس خاص میں مقیاس عام کے بعض اصول شامل ہیں۔ لیکن تاہم عملاً ان دونوں میں تفاوت ہے۔ عام مقیاس کے اجزائے میں عمومیت اور سطحی خیالات یا سطحی اصول کا غلبہ ہوتا ہے اور انہیں پر عام لوگ عزت کا فیصلہ کر دیتے ہیں۔ خلاف اسکے خاص مقیاس میں سطحی اصولوں کے علاوہ اندرونی یا حقیقی اصول بھی شامل ہیں۔ اور عملاً ان مورد کو کام لیا جاتا ہے۔ جو کسی نہ کسی حقیقت پر محمول ہوتے ہیں۔

جتنی عام یا عرفی مقیم عزت کی اوپر لکھی گئی ہیں۔ ان کے اعتبار سے جو ان کے اعتبار سے ہونے کے عزت کی تعریف یا حد بھی قریب قریب انہیں اعتبارات کے ہوگی مثلاً یہ کہا جاوے گا کہ ،، جو شخص حکومت رکھتا ہے وہ معزز ہے۔

- «جو شخص دولت مند ہے وہ معزز ہے۔
 «جو شخص کوئی درجہ یا رتبہ رکھتا ہے وہ معزز ہے۔
 «جو شخص عالم اور فاضل ہے وہ معزز ہے۔
 «جو شخص شیخ جمع ہے وہ معزز ہے۔
 «جو شخص کسی سوسائٹی یا جماعت میں رسوم رکھتا ہے وہ معزز ہے۔
 «جو شخص سید یا مہنک ہے وہ معزز ہے۔
 «جو شخص کو لوگوں کی عقیدت یا ارادت ہو وہ معزز ہے۔
 «جسکی موجودہ حالت میں احد بھت اچھی ہو وہ معزز ہے۔
 «جو طرز معاشرت میں اچھا ہے وہ معزز ہے۔
 «جو نیا ضاوسنچی ہے وہ معزز ہے۔
 «اگلے ذالقیاس اور عرفی مدارج۔

حرمت و احترام کے مفہوم میں شاید یہ صورتیں یا یہ امتیازات ہی داخل اور شامل ہوں یا
 انکا ہی گونہ اشرف۔ لیکن ان کو ہی جدا گانہ جدا مقرر علی عزت کا مخصوص کر دیا جائے تحقیق
 کے خلاف ہے کیونکہ جب یہ صفات عارضیہ یا لازمیہ جدا یا تبدیل ہو جائیں گی۔ تو ایسا معروف
 معزز نہ رہے گا مثلاً ایک شخص بوجہ حکومت و درجہ اور دولت کے معزز شمار ہوتا ہے۔
 حکومت و درجہ دولت کے جاتے رہنے سے لڑوٹا کہنا پڑے گا کہ ایسا شخص قابل عزت نہیں
 رہا ہو۔ یا معزز نہیں ہے۔ کیونکہ جس خصوصیت کی وجہ سے ایسا شخص معزز یا محترم کہا
 جاتا تھا۔ وہ بواعث پیش آمدہ سے لاپس ہو چکی ہو۔

۱ ذافات اشش طافات المشر وط

بعض اوقات عام مقیاس کی پابندی کو محض بوجہ فوق الجھڑک لباس یا سواری

لے عام مقیاس صرف عام لوگوں کو ہی مختص نہیں ہوتا۔ یعنی عوام الناس ہی اس سے کام نہیں لیتے۔ بلکہ خاص ہی
 اے عمل میں لاتے ہیں صرف فرق یہ ہوتا ہے۔ کہ عوام الناس عموماً عام قاعدوں سے نتیجہ نکالتے ہیں اور خاص
 عام قاعدوں کے ساتھ خاص قاصے ہی شامل رکھتے ہیں۔ - ۱۲ -

اور مکان کے ایک شخص معزنیاً محترم سمجھا جاتا ہے۔ حالانکہ باعتبارخصائص ادا و صاف یا اعمال کے وہ محترم یا معزز نہیں ہوتا۔ اگر ایسے عارضی اوصاف یا اعمال سے اعتزاز ادا و احترام کا مدبہ مستقل طور پر مل سکتا ہو تو ان کے ازالہ سے اعتزاز و احترام میں کوئی فرق نہیں آنا چاہئے۔ کیونکہ اگر کوئی شخص محض بوجہ دولت مند یا امیر ہونے کے ہی معزنیاً محترم ہے۔ تو ضروری ہے کہ اظہار کی حالت میں اسے عزت دار نہ کہا جائیگا۔

اگر کوئی شخص بوجہ اپنے ذاتی رسوخ کے عزت دار کہا جاتا ہے۔ تو عدم رسوخ کی حالت میں ضرور ہے کہ وہ معزز نہ ہو۔ اگر کوئی ششیع محض شجاعت کی وجہ سے محترم ہے۔ تو کسی بزدلی کی وقت ضرور اسے معزز نہ سمجھا جائیگا۔

قاعدہ تو یہ چاہتا تھا کہ ایسے اسباب کے ازالہ سے عزت ادا و احترام کے امتیاز میں کوئی فرق نہ آتا اور ادا و وجود ایسے اسباب کے ہونے کے ہی ایسے لوگ محترم اور معزز ہی شمار ہوتے۔

کوئی ایسی اعتباری صورت لیلو۔ اگر اس کے اعتبار سے کوئی شخص یا فرد بشر محترم یا معزز سمجھا گیا ہے تو اسکے ازالہ سے اس کی نسبت یہ خیال ضرور ہی بدل دیا جائیگا۔ ان اعتباری صورتوں میں عزت و احترام کی رہی مثال ہوگی۔ جیسے ایک سوار اور ایک پیدل کی۔ سواری کی حالت میں سوار کہا جائیگا۔ اور پیدل ہوئی کی صورت میں پیدل اور بصورت ان تمام ایسے اعتبارات کے عزت کی کوئی جامع تعریف نہیں ہو سکیگی۔ یا یہ کہ عزت کی تعریف ہمیشہ شرط ہوگی۔

قبل اسکے کہ ہم ایک جامع اصول کی پابندی و عزت کی تعریف کریں۔ یہ دکھانا چاہتے ہیں کہ آیا :-

”عزت بجائے خود کوئی مستقل حالت ہے۔“

”یا غیر مستقل اور زوال پذیر۔“

کوئی شخص بذاتہ خود کیسا ہی معزز اور محترم کیون نہ ہو۔ یا کیسا ہی رذیل اور دون ہمت۔ سوائے مقیاس عام کے ہم اسے محترم یا رذیل نہیں کہہ سکتے مقیاس

عام کی بیشک ایک شخص رذیل یا عزت مند کہا جاسکتا ہے۔ لیکن بمقیاس خاصہ سو یہ رائے ہمیشہ درست نہیں اترتی۔ بمقیاس عام سے جنہیں ہم عزت مند خیال کرتے ہیں۔ بمقیاس خاصہ سے وہ بے عزت ثابت ہوتے ہیں۔ یا انکی عزت و حرمت میں شک پڑ جاتا ہے۔ کبھی جنہیں ہم معیشت اور رذیل سمجھتے ہیں۔ تحقیقات سے وہ شریف اور عزت مند نکل آتے ہیں۔

بعض حکیموں نے یہ ظاہر کیا ہے۔ کہ:-

،، عزت ایک مستقل حالت ہے۔

اور بعض حکیموں کی خلاف اسکے یہ رائے ہے کہ عزت کوئی مستقل حالت

نہیں ہے۔ اسکا قیام اور اس کا وجود بعض خاص اسباب سے وابستہ ہے۔ جب تک

کہ وہ قائم رہتے ہیں۔ وہ بھی قائم رہتی ہے۔ جب اُن میں ضعف آ جاتا ہے اس میں

بھی ضعف آ جاتا ہے۔ جو لوگ عزت کو ایک مستقل حالت سمجھتے ہیں۔ انکی یہ رائے ہے۔

کہ اگرچہ کسی فرد کی نسبت اعزاز کا خیال نہ کیا جاوے۔ اور وہ اُسے حاصل نہ ہو۔ لیکن

وہ بجائے خود ایک مستقل حالت ہے۔ اُس میں کوئی تغیر نہیں آ سکتا۔ اگر دنیا میں کوئی

فرد بشر ہی محترم یا معزز نہ ہو۔ تب بھی بجائے خود عزت باعتبار اپنے مفہوم کے

ثابت اور قائم ہوگی۔ دولت بڑا کسی کے قبضہ میں ہو۔ اور خواہ نہ ہو بجائے خود دولت

کے مفہوم سے باہر نہیں جاسکتی۔

۱۔ شرافت۔ عزت۔ دُعا کے مفہوم میں باریک فرق ہے۔ ممکن ہے کہ ایک شخص ایک فرد شریف اور شریف ہو لیکن موقر نہ ہو۔ اور

مکن ہے کہ ایک شخص موقر ہو لیکن شریف اور معزز نہ ہو۔ شرافت اور عزت کا اکثر شعور اپنا اختیار علی اور طرہ ہے۔ دُعا کا اکثر شعور سرور

کو اختیار میں ہوتا ہے۔ ایک شخص اگرچہ بلحاظ حقیق محض کو شریف اور معزز ہو لیکن دوسری نگاہوں میں اسکو موقر نہ اپنا اختیار

عل نہیں ہو۔ تا کہ اسکی شرافت اور عزت و حرمت کی شرطیں لگائی جاسکتی رہیں۔ کبھی کسی کی نسبت یہ کہا جاتا ہے کہ وہ ایک صاحبِ شرافت

تو اسکا ہمیشہ مفہوم نہیں لینا چاہیو کہ وہ شریف اور معزز ہے یا سبط کی شریف اور معزز کی نسبت ہمیشہ یہ نہیں کہا جاتا کہ

کہ وہ صاحبِ شرافت ہے۔ دُعا کے معنی عزت اور اُتھام کے نہیں ہیں۔ بلکہ اُس سے ایک ایسا اتھار اور خصوصیت مراد ہے۔ جو دوسرے

لوگوں کی نظروں میں ایک خاص شخص کو حاصل ہوتا ہے۔ عام اس سے کہ ایسے دُعا کے اسباب بجا کی خود محمود ہوں۔ یا غیر محمود معقول ہوں۔ یا غیر معقول۔ ایک ظالم بھی موقر ہو سکتا ہے۔ اور ایک فاسق و فاجر بھی۔ حالانکہ ظالم۔ فاسق و فاجر

در اصل عزت و شرافت کے دائرہ سے کسی قدر بیگانہ اور دور رہتے ہیں۔ ۱۲۔

جو حکیم عزت سے کوئی مستقل حالت مراد نہیں لیتے۔ اُن کا منشا یہ ہے۔ کہ عزت کا امتیاز ہمیشہ چند اسباب کے تابع ہوتا ہے۔ ایسے اسباب کی وجہ سے ایسی شخص کو معجزہ کہا جاتا ہے۔ جسکی ذات میں وہ پائے جاتے ہیں۔ اور بصورت ایسی اسباب نہونے کے اسکے خلاف قیاس کرتے ہیں۔ اُس پر دلیل دہی لاتے ہیں۔ کہ جب کوئی شخص معزز یا محترم بننا چاہتا ہے۔ تو سب سے اول ایسے اسباب کی ہی تلاش اور جستجو میں مصروف ہوتا ہے۔ اگر ایسے چند اسباب پر مدار نہ ہو۔ تو کیوں غلامان عزت ان کی تلاش میں استغناء نہ کریں اور صورتیں اٹھائیں۔

پیدا ہونیکے ساتھ ہی ماں باپ کی صدق دل سی یہ دعا ہوتی ہے۔ کہ یا اللہ یہ لڑکا پروردگار دنیا میں عزت احترام سے بسر کرے پہلے پھولے۔ باقبال با احترام ہو اپنی سوسائٹی اپنی قوم میں عزت پائے۔

اگر عزت عملی حالت یا کبھی کیفیت نہ ہو۔ تو ایسی دعاؤں سے کیا حاصل۔ جنسی شرافت تو پہلے سے ہی حاصل ہوتی ہے۔

۱۵ اقبال اور عزت میں بعض کے نزدیک فرق ہے۔ بعض کی تحقیقات میں اقبال اور عزت مترادف الفاظ یا ایک ہی حالت ہیں لیکن یہ کہنا ہی چاہیے کہ دونوں میں تفاوت ہے۔ اقبال کچھ اور شرف اور عزت کوئی اور حالت۔ ممکن ہے۔ ایک فرد بشر خوبی قسمت سے باقبال ہو لیکن ضرور نہیں کہ اس کو ساتھ وہ صاحب عزت ہی ہو۔ ممکن ہے کہ ایک شخص صاحب عزت ہو۔ لیکن صاحب اقبال نہ ہو اقبال دراصل یا درسی اور فتوحات متواترہ یا کامیابی عامہ کا نام ہے۔

اگر یہ نہ ہو تو اقبال ہونا ہی نہیں۔ لیکن یہ حقائق عزت کو لزومات سے نہیں رہتا۔ باوجود طرح طرح کی کامیابیوں اور سوسائٹیوں کی بھی ایک شخص دنیا کی تعداد نگاہوں اور صرف نظروں میں محترم اور واجب تعظیم ہوتا ہے۔ بلکہ بعض اوقات ایسی کامیابی ایسی ہر مہمتیں شمع عزت کی دو بالاروشی کا باعث ہوتی ہیں۔ لوگ عموماً یہ کہا کرتے ہیں۔ اگر چہ سب کچھ ہوا لیکن خدا عزت رکھے لی یا عزت رہائی اس کو ثابت ہوتا ہے کہ عزت نہ تو ہر مہمتوں کو جاتی ہے۔ اور نہ فتوحات سربلندی عزت کا باقی رہنا اور دور رہنا اور ہی اسباب اور وجوہ و البتہ ہی ان اقبال کی نسبت ضرور ہر مہمتیں اور فتوحات موثر باقی جاتی ہیں۔ اور واقعات اوس پر شاہد بھی ہیں کہ اقبال اُن کو متاثر اور راؤں ہوتا ہے۔ ۱۶۔

گو انسان اشرف المخلوق سمجھا جاتا ہے۔ لیکن باوجود اسکے ہی ہوش سنبھالنے کیساتھ ہی ہر انسان کی یہ خواہش ہوتی ہے۔ کہ وہ سوسائٹی یعنی قوم میں بڑا آدمی اور معزز شمار ہو۔ اور ایسا احترام ایسا رتبہ حاصل ہو۔ جسکی وجہ سے اس کی عزت ہو یہ خواہش اور یہ آرزو ظاہر کرتی ہو کہ جسبے شرافت میں عزت داخل نہیں ہے۔ یا یہ کہ وہ اس سے علاوہ ہے۔ یہ درست ہے کہ انسان بمقابلہ دیگر مخلوق کے اشرف اور معزز ہے۔ لیکن یہ حالت چھوڑ کر انسان بذاتہ بھی احترام اور عزت کا خاندان اور جو یاں رہتا ہے۔ چونکہ عام طور پر عزت کا مفہوم ایک عمل یا ایک طرز معاشرت ہی ہوتا ہے۔ اسواسطے ہمیشہ یہ خیال کیا جاتا ہو۔ کہ عزت حاصل کرنے سے ہی حاصل ہوتی ہو۔ اور ترک کرنے سے ترک کر دیا جاسکتی ہے۔

لوگ ہمیشہ کہا کرتے ہیں۔ میاں اپنی عزت کا خیال کرو۔ ایسا نہ ہو کہ عزت جاتی رہے۔ یا عزت پر حرف آئے۔ ایسے تمام خیالات سے ظاہر ہی۔ کہ عزت کا مفہوم اعمال اور ترک اعمال سے وابستہ ہے۔ لوگ سالہا سال محنت۔ ریاضت۔ و صرف کرتے ہیں تب کہیں جا کر معزز بنتے اور نام پاتے ہیں۔

سالہا سختی ایام کشیدم جو عقیقہ + تا عزیزان جہان صاحب نامم گردند
جیسے ایک پیل درخت یا ایک پودا لگانے سے نکلتا ہو۔ ایسی ہی عزت ہی بعض اعمال سے حاصل ہوتی ہو اور بعض اعمال یا ترک بعض اعمال کو مایک ہو جاتی ہے۔ کوئی متنفس پیٹ

سلہ بڑا آدمی ہو اور عزت دار ہو میں فرق ہو۔ گو کہ یہی دونوں کا مفہوم ایک ہی سمجھا جاتا ہو لیکن ان میں کچھ نہ کچھ فرق ضرور ہوتا ہے۔ لازم نہیں کہ ایک بڑا آدمی معزز اور محترم ہو کیونکہ بہت سی بڑی آدمی معزز نہیں شمار ہوتے ایسی ہی یہی لازم نہیں کہ کوئی معزز بڑا آدمی ہو کیونکہ لوگ دنیا میں باوجود محترم اور معزز شمار ہونے کے بھی بڑی آدمی نہیں ہوتے اس تخیل سے بعض لوگ اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ دولت مذہبی اور رتبہ عزت کا موجب یا عزت کا باعث نہیں یا یہ کہ حصول دولت یا رتبہ و انسان عزت دار نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اگر یہی اصول درست ہو تو لازمی ہو کہ ہر دولت مند عزت دار ہو اور ہر مفلس بے عزت حالانکہ ایسا نہیں ہو۔ کیونکہ بہت سی لوگ باوجود دولت مند ہونیکے بھی بے عزت شمار ہوتے ہیں اور اکثر لوگ افلاس کی حالت میں بھی معزز سمجھے جاتے ہیں۔ ان اعتباری صورتوں کے سولے ضرور کوئی اور صورت ایسی ہے جو خالصاً عزت اور احترام کا حقیقی موجب ہے۔ ۱۲۔

سب سے عزت لیکر نہیں پیدا ہوتا۔ اور دماں کے بیٹھ میں اور کسی بنیاد پڑتی ہے۔ سوائے اسکے کہ کسی شخص کی نسبت یہ کہا جاوے کہ وہ باعتبار نسل کے بعض پر ایک برتری اور فوقیت رکھتا ہے۔

ان تمام اعتبارات یا اس تمام بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ
 «عزت خلقی سوائے شرف طبع اور شرف نسل کے اور کچھ نہیں۔
 «عزت کے اکثر اقسام اعتباری ہیں۔
 «عزت بعض اعتبارات سے بنتی اور بعض سے بگڑتی ہے۔
 «عزت کوئی مستقل ورثہ نہیں۔

«عزت صرف ان چند اعتبارات کا نام ہے جو ایک فرد بشر کی نسبت اور انسانے جنس کے دلوں میں اسکے بعض اعمال یا اعتبارات ذاتی اور کسی کی وجہ سے پیدا ہو جاتے ہیں۔
 «عزت وہ تاج یا وہ گلام ہے جو دوسروں کی جانب سے بعض اعتبارات کی وجہ سے بعض افراد بشر کے سروں پر رکھی جاتی ہے۔
 «عزت وہ نسبت ہے جو بعض افراد بعض افراد کو دیتے ہیں برنگے ان تشریحات کے ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ عزت کی تین قسمیں ہیں۔
 «عزت عینی۔

لے شرف نسل سرخوہ محض شرف نسل مرلوا اور خواہ شرف قومی دونوں کا مفہوم قریباً ایک ہی ہے یہ پہلی ایک لمبی بحث ہے بعض کے خیال میں شرف نسل یا شرف قوم کچھ حقیقت نہیں کہتا۔ اور بعض کے خیال میں حقیقتہً دارد۔ یہ بحث اس وقت زیادہ صاف ہو جاتی ہے۔ جہاں اسباب پر عین نظر کی جاوے کہ کوئی قوم بنتی اور موجب شرف افراد قومی ہوتی ہے۔ ہر قوم یا اعتبار اپنی اعمال۔ افعال۔ خیالات۔ طرز معاشرت کے تیز کی جاتی ہے۔ یہ تہم اسباب یا ذرائع ایک قوم کے شرف اور امتیاز کے باعث علی ہیں یا نہیں پیدا ہوتے۔ لیکن ایک عرصہ اور مدد مل کے بعد جو افراد اس مرکز پر آتے جلتے ہیں۔ وہ ایک خصل افراد کو مسلسل میں منسلک ہو جاتی ہیں۔ رفتہ رفتہ انہیں ایک خاص سلسلہ میں شریک کیا جا کر ان میں افراد میں داخل کیا جاتا اور کہا جاتا ہے کہ ایسے لوگ یا ایسے افراد ایک اچھی یا شریف نسل میں ہیں اور ان میں ایک نسلی جوہر مدعہ ہے۔ جو انہیں نسلی عزت کا شرف بخشا ہے۔ تمام قومیں اور تمام قوموں کے شریف افراد اسی قاعدہ سے

”عزت حقیقی

”عزت نسلی

عزت عربی تو وہ عزت ہے جسکی بنیاد زیادہ تر اُن اعتبارات مثل - دولت - رتبہ - درجہ وغیرہ پر ہے۔ جو قومیت یا اعتباری ہیں +

اس شعبہ عزت کی اگر تعریف کیجاوے۔ تو ان الفاظ میں ہو سکتی ہے۔

”جب کوئی شخص با اعتبارات خاصہ تبدیل پذیر اپنے دیگر انہائے جنس سے نسبتاً ممتاز ہو۔ تو کہا جاوے گا۔ کہ وہ ایک عزت مند یا عزت دار ہے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۶۳۔ اسی سلسلہ میں مسند میں اویکچرہ نصیحت اس قاعدہ کے حکیمانہ برائے قائم کی جاتی ہے۔ کہ احیا اور صحیح الحالت ہم ہمیشہ اچھا نتیجہ پیدا کرتا ہے۔ یا یکہ صحیح المزاج تخم سے ہمیشہ اچھی پیداوار ہوتی ہے۔ اور اُس حالت میں اچھی پیداوار خراب اور ناقص پیداوار اس کو ممتاز اور علو لمجی جاتی ہے۔ جو قومیں یا جو قومی افراد عموماً ہر ایک قوم میں نکلیا جا جائے اعتبار کا اس مضبوطی سے منبٹا نہ کہھے جاتے ہیں۔ انکو علت ہی ہے۔ کہ ایک عرصہ سے صحیح پائیز باغبان تو یہ درودش چلاتے ہیں باغوں میں اگرچہ سب درخت ایک ہی آب و گل کو پرورش اور نشوونما پاتے ہیں۔ مگر اُن میں کو ہی بعض درخت با اعتبار اپنی اچھ اور لذیذ پہلوں کے دوسروں کو نسبتاً ممتاز دھرتے ہیں۔ انگور۔ آم۔ نارنجی کیسا تہہ کیو کیو میر مقابلہ نہیں کر سکتے۔ بیٹنگ وہ ہی اس بادشاہ کو پرورش یافتہ ہیں۔ مگر انکو پہلی ایک کو دوسری کو تمیز کرتے ہیں۔ سب انسان ایک ہی طریق سے پیدا ہوتے اور ایک ہی کاریگری کی صنعت کا نمونہ ہیں۔ مگر ہر ہی اُن میں با اعتبار افعال و اعمال میں فرق پایا جاتا ہے۔ اعمال اور افعال ایک کو دوسری کو تمیز کرتے ہیں۔ بمصدق

”درخت ہمیشہ اپنی پہلوں کو افعال انسان اپنی افعال کو پہچانا جاتا ہے۔“

نسلی شرف اعمال اور افعال سلسل کے اعتبار سے طبیعت ثانی ہو گیا ہے۔ اور اُس کو داخل فی طبیعت مانا گیا ہے۔ تخم میں ایک خاص خاصیت اور اثر ہوتا ہے اور وہ اثر یا خاصیت تبدیل نشوونما پاتا ہے۔ اگر تخم آم میں ایک خاصیت اور تخم خنظل میں ایک خاصہ ہے۔ تو کوئی وجہ نہیں کہ انسان کے تخم میں کوئی خاصہ یا اثر نہ ہو۔ اخلاق۔ افعال۔ جذبات کا بیٹنگ لٹریسٹلہ ہمارا ان میں ایک انقلابی کشش ہے مگر تاثیر تخم کو ہی انکا نہیں کیا جاسکتا۔

یہ مان لیا جاوے گا کہ بعض اعمال انقلابات سے ہمیشہ انسانی مواد میں غیر متاثر رہتا ہے اور ایک نقص یا صواب کی صورت میں قبول کرتا ہے۔ لیکن ایک درخت کے پودہ کی طرح اس کے بیٹے کیقدرد مدت چاہیے۔

ایسی عزت ہمیشہ اعتبارات کے تابع ہوتی ہے۔ اس میں حقیقت کیساتھ وضعت بھی پائی جاتی ہے۔ اس کو ہمیشہ صحیح نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا۔ اور نہ کہا جاسکتا ہے۔ کہ ایسے اعتبارات کتنا صحیح پیمانہ پر تسلیم کئے گئے ہیں۔ یا ان میں کوئی فرض یا فرضیہ خیال یا کشش شامل نہیں ہے۔ مثلاً ایک دولت مند اور صاحب ثروت شخص با اعتبار اپنی دولت اور مرتبہ کے صاحب عزت ہے۔ لیکن جب یہ ثابت ظاہر ہو کہ ایسا رتبہ یا ایسی دولت اپنی اندر کوئی برکت اور گندگی ہی رکھتا ہے۔ تو لوگوں کے خیال اور پیمانہ عزت میں ضرور فرق آجاویگا۔ عربی عنقین قائم بذاتہ نہیں ہوتیں۔ بلکہ قدامت کے اعتبارات موقعہ مختلفہ بدلیں ایسی عنقین عربی ہیں۔ لیکن چونکہ وہ چند اعتبارات کی وجہ سے تبدیل پذیر ہیں۔ اس واسطے انہیں عربی عنقوں سے موسوم کیا جاویگا۔ اور باوجود اسکے ہی وہ عنقین قابل خطاب ہونگی۔ لازمی ہے۔ کہ لوگ انہیں حاصل کریں۔ اور انکے دلدادہ ہوں۔ کیونکہ دنیا کے اکثر کاروبار کا انہیں پرہیز ہے۔ جہاں اور اعتبارات کو کام لیا جاتا ہے۔ ایسی اعزاز سی اعتبارات پر ہی انحصار کرنا لازمی ہے۔ عربی اعتبارات کا جنہیں قوم یا سوسائٹی میں عزت دی جاتی ہے۔ قائم رکھنا اور ان میں وسعت کا ہوتے جانا سوسائٹی یا قوم کی ترقی یا وسعت کا موجب ہے۔ جس قوم اور جس سوسائٹی میں ایسے اعتبارات کی حفاظت کی جاتی ہے۔ وہی قوم یا وہی سوسائٹی نامور اور محترم شمار ہوتی ہے۔

حقیقی عزت۔ اس شعبہ عزت سے وہ عزت یا وہ مقیاس خرام مراد ہے۔ جس میں ان چند اعتباری صورتوں کی ایسی یا استقدر قوت نہیں ہوتی جو عربی عزت کا حصہ ہیں اس شعبہ میں ہمیشہ ان مواد اور ان اعتبارات پر انحصار ہوتا ہے۔ جو باعتبار اخلاق۔

بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۲۴۔ دو دستے باید کہ پوری خبر پڑھ شود۔

تو شرافت و قدر و رتہ قائم ہوتی ہے۔ کوئی بندش نہیں۔ کہ قوم کے نچلے حصے ترقی کر کے اوپر نہ آئیں۔ لیکن یہ نقص ہے۔ کہ جو حصے اوپر آچکے ہیں۔ انہیں خواہ مخواہ نچلے حصوں میں لایا جاوے۔ اگر تو ہی امتیاز ہی اصول پر ہے کہ توین قہراً ایک دوسری بہر تری یا فزیت کر رہتی ہیں۔ تو یہ ایک غریب و دیہ اصول ہوگا۔ اور اگر اس اعتبار سے ہے۔ کہ اعلیٰ یا افضلی امتیازات کی تہیز یا نسبت ہے۔ تو یہ ایک صحیح نتیجہ ہے۔ اخلاقی فلسفہ کے اعتبار سے یہ ایک دلچسپ و مگر طویل اور پیچیدہ اس بحث میں اس پر اکتفا کرتے ہیں۔ ۱۲۔

تہذیب۔ متانت۔ طبیعت لازمی اور مابعدی ہوتے ہیں۔ ظاہری امور اور ظاہری صورت پر بہت کم مدار ہوتا ہے۔ حقیقت دیکھی جاتی اور حقیقت ہی پرکھی جاتی ہے۔ عزت حقیقی کی تعریف ان الفاظ میں ہو سکتی ہے۔

،، جب کوئی شخص باوصاف اخلاقیہ۔ لازمیہ۔ متصف ہوتا ہے۔ تو کہا جاوے گا کہ وہ ایک عزت دار یا عزت مند ہے۔ ایسی عزت ہمیشہ ان اوصاف اور ان اعتبارات سے وابستہ ہوتی ہے۔ جو تقریباً ہر انسان کے لئے لازمی العمل ہیں۔ اور جو اس کی سرشت صافی کا نتیجہ یا خاصہ ہیں۔

عربی عزت اور حقیقی عزت کے اعتبارات میں فرق یہ ہے کہ عربی عزت کے اعتبارات کے ہونے نہ ہونے سے بھی بہت بعض اغلاط یا قریب دیہہ صورت کے ایک شخص محترم یا مغرر کہا جاسکتا ہے۔ لیکن حقیقی عزت میں جب تک اُس کے لازمی اسباب نہ ہوں۔ اُس کا وجود مانا ہی نہیں جاسکتا۔ دوسرا یہ کہ عربی عزت کے اعتبارات کے ساتھ تبدیل بطریق لازمی لگی ہوئی ہے۔ لیکن حقیقی عزت میں تبدیل کا وجود اس قدر ممکن الوجود نہیں ہے۔ اور یہ بھی کہ اگر عربی عزت کی صورتیں فی الواقع حقیقی عزت کے اعتبارات نہ ہوں۔ تو ایسے شخص کی نسبت عزت دار ہونیکا اطلاق ہی خلاف حقیقت ہوگا +

حقیقی عزت کی واسطے عربی عزت کے اسباب یا اعتبارات کا حاصل یا موجود ہونا لازمی نہیں۔ لیکن عربی عزت کی واسطے حقیقی اعتبارات کا ہونا لازمی اور ضروری ہے۔ جو لوگ اخلاق کے اچھے۔ طبیعت کے پاکیزہ خیالات کے شستہ ہیں ان کی واسطے

سہ سرشت کی نسبت ہمیشہ یہ سوال چلا آیا ہے۔

۱۱ کیا ہم طبعا صاف اور متواضع من الرذائل ہیں۔

۱۲ آیا ہم مع احد الحبث متواضع من الرذائل اور من احد الحبث متواضع من المعایب ہیں؟

۱۳ آیا ہم طبعا طوٹ من الرذائل ہیں۔

یہ ایک لمبی اور پیچیدہ بحث ہے۔ اور اسکو صفحہ میں گناہ کی بحث اور پیچیدگی والی ہے۔ اور اگر مذہب پر نظر کیا جائے تو کچھ اور بھی اور لیکن پُرکتنی نظر آتی ہے یہاں ہم اس بحث کو طرح دیتے ہیں۔ ۱۲۔

۲۰۔ - خمسہ متناسبہ

کائنات موجودہ ہیں صرف اربعہ یا اربعین عناصر یا اربعہ متناسبہ ہی نہیں پا کر جاتے۔
 ہر شے جدا گانہ شاہد کر کہ اس میں مختلف اقسام کے عناصر اور اربعہ متناسبہ کس کس مقدار میں
 پائے جاتے ہیں۔ پورانی تحقیقات میں ہوا، مٹی، آگ، پانی۔ اربعہ عناصر اور علت مادی۔
 صوری فاعلی۔ خالی اربعہ متناسبہ کے نام سے موسوم ہیں۔ نئی تحقیقات میں اربعہ عناصر کی
 بہت سی بجائے بیسوں عناصر کی بہت سی تسلیم کی جاتی اور کرائی جاتی ہے۔ چاہے یہ زیادہ
 انہیں اربعہ عناصر کی ذریعات میں سے ہوں۔ اور چاہے ان کے سوا کئے۔ لیکن اُس کے
 ماننے میں علمی اعتبارات کو کوئی بھی احتمال لازم نہیں آتا کہ اور بھی عناصر یا متناسبات
 ہو سکتے ہیں۔ جیسے جسمانی اظہار اور حکما کی تحقیقات میں عناصر اور اربعہ متناسبہ کی کیفیت
 قابل بحث چلی آتی ہے ایسے ہی ذہنی حکما کے نزدیک ذہنی عناصر اور امور متناسبہ
 کی بحث بھی دلچسپی کو خالی نہیں۔ ماہرین فلسفہ بیا لوجی (۴)

اور محققین سائنس کو بوجی (۵)
 بعض مواضع میں عناصر ذہنی کی
 تحقیقات اور بیان میں طب جسمانی کو ہی کام لیا ہے۔ لیکن اُس سے یہ نتیجہ نہیں نکالا
 جاسکتا کہ ان عناصر کا تعلق بمقابلہ ذہنیات کے جسمانیات سے زیادہ ہے۔ طیب
 ہمیشہ اُن مواد کی بحث کرتا ہے۔ جو جسمانیات سے متعلق ہیں۔ اور جہاں کہیں طبی بحث
 ذہنیات سے ٹک کر کہتی ہو۔ وہ محض اُس رشتہ کے سبب ہی۔ جو جسمانیات اور ذہنیات

میں ذہنیات اور روحانیات میں بعض نے ایک نسبت تسلیم کی ہو۔ اور بعض کو خیال پر ان دونوں میں کوئی نسبت نہیں ہو۔
 اور ایک تیسری ذہنی رائے یہ ہے کہ دونوں الفاظ مترادف ہیں۔ حکما اور ذہنیات کو تعبیر کرتے ہیں۔ اور ذہنیات کو جسمانیات سے تعبیر کرتے ہیں۔
 جو لوگ تیسری ذہنی رائے کو خیال میں ذہنیات اور جسمانیات میں تباہی ظاہر اور پختہ ہو۔ جو حالت جسمانیات و تباہی کو وہ سمجھا
 اس کے اور کچھ نہیں کہ روحانیات سے ہے۔ ۱۱۔

میں مربوط اور موجود ہے۔

ہم مان لیتے ہیں کہ ہماری ہستی اربعہ عناصر کے تحت ہے۔ یا اس میں اربعہ عناصر موجود ہیں۔ یا یہ کہ بجائے ان اربعوں کے چالیس اور عناصر ہی پائے جاتے ہیں۔ لیکن اس کی بہت سی چیزیں نکل سکتا ہے۔ کہ ذہنی عناصر یا تناسبات کا وجود نہیں ہے یا نہیں ہونا چاہیے حواس ظاہری کے مقابلہ میں جیسے حواس باطنی کا وجود مانا جاتا ہے۔ ایسے ہی عناصر اور تناسبات باطنی کا وجود بھی قابل تسلیم ہے۔ کسی حالت میں ہر قطع طور پر یہی نہیں کہا جاسکتا کہ عناصر باطنی اور کثرت اور کس تعداد میں تسلیم کئے جاسکتے ہیں جب تک استقراری بحث باقی ہے۔ تب تک کوئی انحصار انسانی تحقیقات پر نہیں کیا جاسکتا۔ ممکن ہے کہ ایک ہی حالت کے مختلف نام ہوں۔ جیسے کہ بعض حکیموں کا عقیدہ ہی ہے۔ اور یہی ممکن ہے کہ ہر حالت بجائے خود جدا گانہ یا متفرع ہو۔ یا یہ کہ حواس باطنی کے مختلف آثار اور جذبات ہی مختلف کیفیتیں یا حالتیں رکھتے ہوں۔

بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۲۸۔ اس بحث میں دو لفظ استعمال کئے جاتے ہیں۔

«لفظ ذہن»۔

«لفظ روح»۔

یہ دونوں الفاظ غیر مادی طاقتوں کی تشریح یا تفسیر ہیں یعنی نفس ذہن اور روح فی نفسہ متحد المفہوم ہوں یا متماثل المفہوم عالم مادی کی ضد ہیں۔ فرق امتیازی نفس ذہن اور روح اور اجسام مادیہ کے درمیان یہ ہے کہ نفس ذہن یا روح کا کوئی تعلق العباد ثلاثہ سے نہیں ہے۔ اور اجسام مادیہ العباد ثلاثہ سے متعلق ہیں۔ حکما کا ان دونوں مقول میں ہی اختلاف ہے بعض کے نزدیک صرف وجود مادی ہے۔ وجود نفس ذہن کوئی شے نہیں ہے۔

کوالیف باطنیہ کا ادراک محض کوالیف جسمانی کے نزدیک اعتبار پر دوسرا گروہ وجود مادی اور وجود نفس ذہن دونوں کا قائل ہے۔ اس فرق کے نزدیک نہ تو حالتوں یعنی حقیقت مادہ اور حقیقت نفس ذہن میں فرق ہی نہیں کہ مادہ اور نفس ذہن ضدیں ہیں۔ اور ان دونوں میں کلاسیک تہاکی کی کیفیت پائی جاتی ہے۔ اور باوجود ان اعتراضات کے یہی اس فرق کے نزدیک نفس ذہن مادہ پر مشروط نہیں ہے۔ اور اسکی وجہ کوالیف و اقسام کے آثار مادہ میں پیدا ہوتے ہیں۔

جب نفس ذہن غیر مادی قرار دیا جاتا ہے تو اس پر تعریف روح کی ہی صادق آتی ہے کیونکہ روح ہی غیر مادی ہے

انسان کی باطنی قوتیں جو اس خمسہ سے تعبیر کی جاتی ہیں۔ محققین نے انہیں مختلف صورتوں اور مختلف جذبات سے ثابت کیا ہے۔ اور ہر ایک قوت کی وہ سیڑجیا چھڑا کام مقرر کر رکھے ہیں جس طرح کان آنکھ کا اور آنکھ کان کا کام نہیں دیتی ایسی طرح ایک جو اس باطنیہ دوسرے جو اس باطنیہ کا قائم مقام نہیں ہو سکتا۔ جس مشترک حافطہ کی جگہ نہیں لی سکتی۔ اور حافطہ جس مشترک کی قائم مقامی ہو ہمیشہ کے لئے محروم ہے ناک باوجود زبان کی ہماگیت کے زبان کے افعال کو کوئی فعل ہی اپنے حصے میں نہیں رکھتا۔ اس طرح چشم افعال بینی کو کوسوں دور ہوتی ہے۔

انسان اپنی زندگی میں جو کچھ حاصل کرتا اور سیکھتا ہے یا جس قسم کی ترقی اور عروج علمی یا علمی پاتا ہے۔ اسکی بنیاد خمسہ عناصر یا خمسہ تناسبہ پر ہے۔ چاہئے اس خمسہ تناسبہ کا تعلق جو اس خمسہ باطنیہ سر کہو۔ اور چاہئے انہیں کوئی جدا گانہ کیفیت قرار دو۔ مگر ان مدارج خمسہ سے گریز نہیں ہم اس بحث میں اور حاشی یا تعلقات سے بحث نہیں کریں گے۔ صرف یہہ شق لیتے ہیں۔ کہ انسان کا علم کن کن خمسہ تناسبہ سر پریش یا نشو و نما پاتا ہے اور جو اس

بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۹ ان حالات میں نیز فرقہ کی راہ درست اور صحیح ہو جو لوگ ان دونوں کوئی نسبت نہیں مانتے۔

وہ انکو افعال پر نتیجہ نکالتے ہیں۔ نفس فرین ہے وہ دوسرا نام قلب یا (mind) دیریں وہ کیفیت کہتا ہے جو روح کے متغیر ہے۔ جو فرقہ ان دونوں ایک نسبت تسلیم کرتا ہے۔ وہ گویا قریب قریب تیسرے فرقہ کے ہے۔ آئینے نزدیک بعض حالات میں اسو نفس فرین کہا جاتا ہے اور بعض میں روح لیکن یہ فیصلہ درست اور اسو شق کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ جو بعض لوگ محض مادیات ہی کے قائل ہیں۔ الا ان الاستدلال واقعات موجودہ یا شواہد مبنیہ کے خلاف ہے۔ یہاں تک کہ بعض کا یہ بھی خیال ہے کہ مادہ ہی جب تک اس میں فہیات کا اثر نہ ہو کوئی حقیقت نہیں کہتا۔ آئینہ العبادت لائے ذیل میں آسکتی ہے۔ لیکن آنکھ کا نظریہ بصارت ادراک تو لیسفہ یا اس تعریف سے بہرہ کیوں جاتا ہے اور دوسری یہ کہ دراصل یہہ آئینہ بھی سو کوئی ذہنی اور اسطر کی بودی طور پر اپنے کام نہیں کر سکتی۔ اختلااں جو اس کی حرکت میں بصارت ہی دیگر گرن ہو جاتی ہے۔ جب فہیات کا نظریہ اسطر سے بے یقین ہو جاتا ہے۔ تو مادہ الحکماں ۱۱۔ وہ پڑ جاتا ہے۔ نہ اس میں طاقت ہوتی ہے۔ اندر کوئی احساس۔ اس کو ہم انکا نہیں کر سکتے۔ کہ کسی نہ کسی حالت میں یہہ کہنا ہی پڑتا ہے۔ کہ اس میں کوئی طاقت نکل گئی ہے۔ یا اس میں کوئی طاقت نہیں ہے۔ یہہ کیا کہ ہم یہہ کہہ سکتے ہیں کہ کوئی

باطنیہ سے بھی بحث نہیں کریں گے۔ بلکہ اُن کے آثار یا اُن دیگر کیفیات سے جو ہمارے خیال میں خمسہ تناسب سے تعبیر ہو سکتی ہیں۔

انسان کے باطن یا اندرون میں پانچ تناسبہ حالتیں پائی جاتی ہیں۔ اور انہیں خمسہ حالتوں ہی انسان کے علم اور ادراک کا پودہ نشوونما پاتا ہے۔
دہم۔ خیال۔ قیاس۔ یقین۔ حقیقت۔

ان ہر پانچ حالتوں میں فرق ہے۔ اور ہر حالت دوسری حالت سے ایک نسبت علی رکھتی ہے۔ اور ہر حالت کا درجہ اپنی پہلی حالت کے درجہ سے دوسرے درجہ پر رہتا ہے۔ دہم اور قیاس میں گو ایک علی نسبت موجود ہے۔ لیکن خیال بہتر صورت دہم سے دوسرے درجہ پر ہے۔ نہ باعتبار آثار اور تصرفات کے بلکہ باعتبار حدوث اور نشوونما کے علی حالتوں میں اُسکے خلاف ہے۔ مثلاً دہم سے خیال کا درجہ بڑھ ہو گا۔ اور خیال کی قیاس فوقیت رکھیں گا۔ قدرت نے ہر قسم میں جو قدر چھوٹے بڑے پرزے رکھے ہیں۔ اُن سب کے واسطے جدا گانہ ایک ایک کام یا ڈیوٹی مقرر کرانی گئی ہے۔ اگر کوئی پرزہ اس ڈیوٹی سے انحراف کرتے تو سارے جسم میں ایک قسم کا انقلاب یا نقص آئے لگتا ہے۔ اس وقت تک جو چند چند تحقیقات یقین کا درجہ حاصل کر چکی ہیں۔ ایک تحقیقات ہی اُن میں سے ایسی نہ ہوگی

بقیہ حاشیہ۔ طاقت سلب یا جذب ہو گئی ہے۔ اس سے نتیجہ نکلا۔ کہ مادہ کے اندر ایک اور طاقت ہوتی ہے۔ جسکو ازالہ اور سلب سے اسکی حالت میں فرق آ جاتا ہے۔ :-

۔ تیل کے ختم ہو جانے سے تہی عموماً ختم نہیں ہو جاتی لیکن کچھ ضرور جاتی ہے۔ جب اوتیل اس میں ڈال دیا جاوے۔ تو پھر جلنے لگتی ہے۔ بیٹک بعض ختم ہو جاتی ہے۔ اوتیل باقی رہ جاتا ہے۔ لیکن اس صورت میں بھی تیل ہی مقدم ہو گا۔ کیونکہ بغیر تیل کے ہی وہ روشنی اور وہ کیفیت نہیں لیکتی جو یہ معیت تیل دیتی ہے۔ خیر یہ ایک لمبی اور پیچیدہ بحث ہے۔
پہچت مادہ میں اس پر زید روشنی ڈالی گئی۔ ۱۲

۱۳ دہم اور خیال کے مقابل میں تصور ہی ہے۔ بعضوں نے ہر کیفیت یا ایک ہی سمجھی ہیں۔ مگر سب رست ہیں۔ ان ہر میں فرق ہے۔ گو وہ فرق کیسا ہی باریک کیوں نہ ہو۔ چونکہ یہ حالتیں ہمارے اندر پائی جاتی ہیں۔ اس واسطے ہم ایک آسانی سے ان میں امتیاز اور فرق کر سکتے۔ اور یہ جان سکتے ہیں۔ کہ ان میں ہر ایک کا کیا کیا نمبر ہے۔ بیٹک

جس نے ایک قدرتی پُرنہ سے دوسرے پُرنہ کا کام لیا ہو۔ یہ جدا بات ہے کہ ایک پُرنہ کی طاقت سے دوسرے پُرنہ کا کام لیا گیا ہو۔ جیسا آگ ادھپانی۔ یا بجلی کو کام لینا۔ جب تک انسان کسی مفہوم یا کسی شے یا کسی وجود کا اچھی طرح سے مطالعہ نہیں کر لیتا۔ تب تک اسکے مقابلہ میں ہر شے یا ہر وجود اور ہر مفہوم ایک خفا اور حجاب کہتا ہے۔ پہلے انسان جب کسی وجود یا کسے شے یا کسی کیفیت کا مشاہدہ عینی یا احساس سمعی کرتا ہے۔ (بشرطیکہ وہ اسکے ملاحظہ یا احساس میں پہلے نہ آیا ہو۔) تو اسکے دل پر ایک دھندلا سا عکس یا سایہ پڑتا ہے۔ اسپر نہ تو کوئی حکم لگایا جاسکتا ہے۔ اور نہ ہی وہ دل پر کندہ ہوتا ہے ہم جب راہ جاتے کوئی نئی چیز جو ہم نے پہلے نہ دیکھی ہو دیکھ پاتے ہیں۔ تو فوراً رویت ایک عکس سا اسکا دل پر پڑتا ہے۔ اس میں نہ کوئی زور ہوتا ہے۔ اور نہ کوئی کشش۔ یہ نہ تو ایک صورت ہوئی۔ دوسری حالت میں صد ہا منظر یہ قصد۔ بے تردد و خطی خاطر سوتے رہتے ہیں۔ اگر ہم انکے پیدا ہونے اور بے نتیجہ گزر جانے کا ایک رجسٹر کر لیں تو ہمیں ثابت ہو جائیگا۔ کہ صد ہا کے مقابلہ میں کوئی دو چار ہی نشوونما پاتے اور طبعی عروج حاصل کرتے ہیں۔ دنیا میں بچے ہی چھوٹی عمر میں نہیں گزر جاتے۔ اطفال ادا ہم ہی صد ہا ایک ایک منٹ میں راہ گرائے عالم عدم ہوتے ہیں۔ ایک مصنفہ انسان میں تو جان بقدرت قادر کریم آسانی سے پڑ سکتی ہے۔ لیکن ایک مصنفہ ہم کے غالب خیال میں آنے کیو اسطے بہت کچھ چاہیے۔ اگر اس مدت اور اس صعوبت پر نظر کافی کی جاوے۔ جو ہم اور خیال۔ اور خیال یا قیاس اور قیاس اور یقین اور یقین اور حقیقت کے مابین درجہ بدرجہ واقع یا خیال کو

بقیہ حاشیہ۔ وہم ہی ہمارے ہی اندرون کی ایک حالت ہے۔ اور تصور ہی اس نیمہ کا قطرہ لیکن پھر ہی ان دونوں میں فرق ہے۔ تصور صرف اُن مناظر ذہنی کا نام ہے۔ جنہیں پہلے کسی وقت آنکھ دیکھ چکی یا کان سُن چکے ہیں۔ وہم اُن مناظر کا خاکہ ہے جن میں سے اکثر مناظر مناظر سابقہ سے کوئی لگاؤ نہیں رکھتے۔ تصور میں قصد لازمی ہو۔ خلاف اسکے وہم کا اکثر بالخصوص ابتدائی حصہ عجب بے قصد اور بے گمان ہی ہوتا ہے۔ یہ فردی نہیں کہ اس کے سبب جزائے ٹھیک نکلیں لیکن تصور کے اکثر اجزاء مطابق متوقع یا منظر سابق کے ہوتے ہیں۔ اور اُن سے انسان پہلے سے ہی کچھ نہ کچھ آشنا ہوتا ہے۔ - ۱۲ -

تو پتہ لگ سکتا ہے۔ کہ دنیا کی حقیقتیں اور تحقیقات کن کن منازل سے ہوتی ہواتی
اپنے اپنے درج پر پہنچتی ہے موتیوں کے لوگ فدائی اور منائی تو ہیں۔ لیکن کتنے اسپر
غور کرتے ہیں۔ کہ وہ قدرت کے ہاتھوں کن کن اسوارج اور سواحل نشوئے سے گذر کر
باین آب تاب و تغیر گمنامی سے منصب میں ظہور میں آئے ہیں۔ اور کتنوں نے ان منازل
ساریہ پر عبور کیا ہے۔ جو ایک موتی اپنے پورے نشو و نما تک طے کرنا آتا ہے۔ لوگ
اس بات کے تو بہت شوقین ہیں۔ کہ موتی مل جاویں لیکن یہ بہت کم سوچتے ہیں۔ کہ
ان کی ہستی و تغیر کج میں کیونکر جلوہ افروز ہوتی ہے۔ خواص بحر حقیقت خوشی سے حقیقت
قبول کرتا ہے۔ لیکن یہ کم سوچتا ہے کہ وہ کن کن راہوں سے گذرتی ہوئی اس تک
پہنچتی ہے۔ اور اسکے مراحل اولیہ کیا کیا تھے۔

چونکہ وہ ہم کی زلیست یا ہستی بہت کم ہی ہوتی ہے۔ اس واسطے اسکی نسبت ہمیشہ بہت
کم وثوق کیا جاتا ہے۔ اور یہ کہہ دیا جاتا ہے۔ کہ یہ تو صرف ایک دم ہے۔ یہ درست نہیں ہے
تمام اودام باطل اور عدم پذیر ہی نہیں ہوتے۔ ان میں سو چند وجود پذیر ہی ہوتے ہیں۔
جو اودام وجود پذیر ہوتے ہیں دراصل ہمارے تمام علوم اور فنون کی اساس بنیادی
پہنچتے ہیں۔ اگر ایک کچھ کم نصف دیکھا جاوے۔ تو اس سے کبھی بھی بادی النظر میں یہ خیال
نہیں ہو سکتا۔ کہ اس سے اس اس قسم کے حکیم اور فلاسفر پیدا ہو گئے۔ اسی طرح ایک
مُصفیہ و ہم ہی ان حقائق کا یقین نہیں کر سکتا۔ کہ جو بعد میں اسکی بدولت وجود پذیر
ہوتی ہیں۔ اودام کی دوسری مثال حباب کی ہے۔ بیکڑوں نہیں بلکہ ہزاروں بلبلے
اُٹھتے ہیں اور بیٹھ جاتے ہیں لیکن اس سے یہ نہیں خیال کیا جاسکتا۔ کہ دنیا میں جو ہیں
یا لہریں نہیں آتی ہیں۔ بلکہ ابھی ایک چھوٹی ہستی کی لہر یا پیش خیمہ موج ہے۔ اپنی ہستی
مٹاتے مٹاتے لہر یا موج کی ہستی کا دلچسپ نظارہ ہی کراہی دیتا ہے

وہم کا وجود دو نوع پر ہے: (الف) نوع اولیہ (ب) نوع ثانیہ

پہلی نوع میں وہ تمام اودام داخل ہیں۔ جو عموماً کوئی منظر پرستہ نہیں رکھتے۔ انکی شلخ
ہستی میں طبیعت میں سے ہی پہنچتی اور نکلتی ہے۔ گو مجموعہ مشاہدات میں اسکا کوئی مرکز یا محور

ثانی یہی ہوگا۔ لیکن ایک خاص سر میں طبیعت میں ایسا نشو و نما بعض اوقات بلا کسی ذریعے ہی کے ہوا ہے۔ بعض کا یہ خیال ہے کہ انسان کے دلیس کوئی ایسا وہم پیدا نہیں ہو سکتا جس کا منظر پہلے سے موجود نہ ہو۔ یا طبائع نے اس پر عبور نہ کیا ہو۔ انکی اس پر یہ دلیل ہے کہ جب تک صورت تغذیہ نہ ہو تب تک کوئی خلط ہی پیدا نہیں ہو سکتی۔

ہماری رائے میں یہ درست نہیں۔ اس میں شک نہیں کہ بعض ادا م مناظر پختہ یا لحقہ سے تعلق پذیر ہوتے ہیں۔ اور ان میں نسبتاً جدت نہیں ہوتی۔ لیکن ایسے ادا م بھی ہیں جنکی ذات میں بالکل جدت ہوتی ہے۔ بیشک تولید اخلاط اغذیہ پر موقوف ہو۔ لیکن یہ کہاں سے ثابت کیا گیا ہے کہ قوت واہمہ کی کوئی غذا نہیں ہوتی۔ یا ہمیشہ باہر ہی سے غذا پاتی ہے۔ اور اگر ہم یہ تسلیم ہی کر لیں کہ قوت واہمہ ہمیشہ اغذیہ بیرونی ہی کی محتاج تو اس سے یہ استحالة لازم نہیں آتا کہ وہ جدت ادا م پر قادر نہ ہو۔ جب ہم بعض اوقات دنیا و باہر سے ایک دم کے لئے الگ ہوتے ہیں۔ تو اس وقت بھی ہمارے دل میں ادا م کا تانا بانا لگا رہتا ہے۔ سینگڑوں پیدا ہوتے اور سینگڑوں نفیت و نابود ہوتے جلتے ہیں اور چمٹان میں سے زیت بھی پلتے ہیں۔ یہاں تک کہ اُن سے صد ہا شاخیں پھوٹتی اور پھل لاتی ہیں۔ اس سے کیونکر انکار کیا جاسکتا ہے۔ کہ آخر قدرت ہی تو اس خلقت عظمیٰ کو نسبتاً سر پایہ وافر دیا ہے جسکے اکثر اجزاء قدرتی اور خلقی ہیں +

دوسری قسم وہ ہے جو گویا اکثر معکوس اجزاء کہتی ہے۔ انسان جو جو مناظر دیکھتا اور مشاہدہ میں لاتا ہے۔ وہ ہی تحریث ادا م کے موجب ہوتے ہیں۔ اُن میں بھی گویا ایک قسم کی جدت ہوتی ہے۔ مگر انکی بنیاد مناظر پیوستہ پر ہی قائم ہوتی ہے۔ اور ایک صورت میں اُن مناظر پیوستہ کے متعلق ہی ادا م ہوتے ہیں۔ اُن میں سے بعض ادا م جو باعتبار عمدگی اور خوبی کے وجود پذیر ہوتے ہیں۔ وہ بھی ایک خاص قسم کی جدت رکھتے ہیں۔ اگر جدت نہ ہو۔ تو اُن سے صور جدیدہ کیونکر صورت پذیر ہو سکتی ہیں۔

وہم سے اکثر کردار در خیال کا ہے۔

جیسے یہ تسلیم کیا گیا ہے کہ انسان وہم کی طاقت رکھتا ہے۔ ایسے ہی یہی مان لیا گیا ہے۔

کہ وہ خیال کمندہ یا صاحب خیال ہی ہے جب انسان وہم کے درجہ سے گذر جاتا ہے۔ تو اسکی قوت خیالیہ پر ایک حقیف سی ضرب لگتی ہے جس سے قوت خیالیہ کا منہ کہل کر اندوختہ وہم منتقل ہو جاتا ہے۔ اس پردہ میں جا کر وہم میں ایک خاص قسم کی طاقت یا حرکت پیدا ہونے لگتی ہے۔ اور قوت خیالیہ اُسے اپنی گود میں لیکر پرورش کرتی ہے۔ یہاں تک کہ وہ وہم کی صورت بالکل چھوڑ دیتا اور خیال کے وجود میں آ جاتا ہے۔ اور اُس حالت میں یہ کہہ جاتا ہے کہ انسان خیال کرنا یا صاحب خیال ہے جب تک وہم کے متعلقات تفویض قوت خیالیہ نہ ہوں تب تک ہم کوئی خیال کر ہی نہیں سکتے۔ تجیل کا یہ مفہوم نہیں کہ ہم بلا متعلقات قوت وہم کوئی خیال کر سکتے ہیں۔ بلکہ یہ کہ جو کچھ ہمیں قوت واہمہ دیتی ہے۔ اسکی نسبت ہم خیال کرتے ہیں۔ یا یہ کہ اُسے ہی ایک اور صورت اور وجود میں لاتے ہیں۔

مثلاً ہم نے ایک شے دیکھی پہلے ہمارے وہم نے اسپر فوری تصور کیا۔ جب مشین وہم سے وہ شے نکلی تو مشین خیالیہ آگئی۔ ایک دوسری مشین میں آکر اسپر ایک مزید روشنی پڑنے لگی۔ یا تو اسکا ایک دھندلا سا سایہ تھا اور یا خانہ خیال میں آکر ایک بُت سا دکھائی دینے لگا۔ اور طبیعت نے اس سے تمسک کرنا چاہا۔ اس خانہ میں آکر بہت کم اداہم باقی رہنے میں آتے ہیں۔ اور گذر جاتے ہیں بعض اوقات اسی واسطے خیالات کی نسبت یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ایک خیال ہی تھا پہان خیال ہی ہم کے معنوں میں ہی لیا جاتا ہے جو اداہم خانہ خیال میں رہ جاتے ہیں وہ ہی دو قسمیں کہتے ہیں۔

ما خیال مستقل یا خیال سلیم
ما خیال عارضی یا خیال موائی

پہلی قسم کے وہ خیالات ہیں جو خیال مشین میں جوش کہا کہا کر خیلے پختہ ہو جاتے ہیں۔ اور جنہیں زواید اور جواشی سے پاک کیا جاتا اور جگہ خام اجزائی جو بخود الگ ہو جاتے ہیں۔ کوئی خیال پہلے پہل ہی مستقل یا سلیم نہیں ہوتا۔ عموماً ہر خیال میں ایک خامی اور

سلسلہ ایک ہی بحث ہے۔ ہم نے رسالہ اولہ خیال میں تجیل کے متعلق وضاحت سے ان امور کا بیان کر دیا ہے۔ ۱۲۔

عجالت ہوتی ہے۔ رفتہ رفتہ ہی ان میں ایک تازہ روح پھپھکتی ہے۔ وہ ہم ہی بسا اوقات ایک بے حقیقت ہستی نہیں ہوتا۔ خیالات میں سے ہی صدائے خیالات وہ ہم کے نقش قدم لیتے اور حجاب آسا گزر جاتے ہیں۔ ایک دوری سخت پذیر کر کے بعد میں خیال سے خیال نشود نہا پاتا اور ایک خاص ہستی اختیار کرتا ہے۔ اگر ہم اپنے خیالات پر غور کرنے کی عادت سلیم ڈالیں اور یہ دیکھتے رہیں کہ کن کن انقلابات کے بعد ایک وہم خیالی صورت میں آتا۔ اور پھر اس میں ایک سلامت روی اور استقلال پیدا ہوتا ہے۔ تو ہمیں پتہ لگ جاوے گا کہ ایک خیال کی سلامتی اور خوبی یا استقلال کیواسطے بینوں انقلابات کی ضرورت ہے۔ ہم نے آسمان پر ایک نیاتارہ یا ستارہ دیکھا پہلے اس مشاہدہ کا وجود صرف تالیف وہم تھا۔ بعد ازاں مشین خیالیہ میں اس کا حلال ہوا۔ اب ہم نے اسپرٹریڈ وغیرہ شروع کی۔ یہاں تک کہ ہم خیالی زور سے ہی علم ہدیت کے مبادیات یا اولیات تک پہنچ گئے۔ اور ایسے خیالات کا نشوونما ساتھ کے ساتھ ہوتا گیا۔ آخر پھر وہی ایک چمکتا ہوا ستارہ یا ستارہ ہمارے قیمتی معلومات کا اصول یا بنیاد قرار پایا۔ اور ہم نے استقرائی طریقہ کی مدد سے ایک وہم یا خیال کی بدولت صدائے دیگر اشیائے روشنی ڈالی۔ اور ہم نے اپنے دل و دماغ میں چند ایسے اجزا پائے۔ جو ہمارے واسطے ایک نئی حالت ہے۔

جب ایک خیال تذبذبی حالت سے گزر جاتا ہے۔ تو اس کا نام دوسرے الفاظ میں بجائے خیال مستقل یا خیال سلیم کے ایک رائے رکھا جاتا ہے۔ یا یہ کہ ایسی حالت میں ہمارے قلم رسول عبدالسلام حضرت ابراہیم خلیل اللہ نے ساروں اور آفتاب اور مہتاب و ذرات عالم پر استدلال کیا اور اسی استدلال کو بارشانی دنیا میں خاص قہر کی بنیاد پڑی۔ حضرت ابراہیم کا پہلا نظارہ صرف ایک وہم اور اس پر نظر ثانی محض ایک خیال ہی خیال تھا اگر قوت خیالیہ میں اس وہم کی بخت پہنچتی۔ اور اس میں چند انقلابات آتے۔ تو حضرت ابراہیم کا اخیر برہان اصل تو جدید ہو کر نہا اور ان شعاعوں کو اپنے قلب سلیم کا فتور کرنا مشکل تھا۔

مسٹر نیوٹن کا ایک سیب گرنے سے مسئلہ کشش ثقل کا نکلنا اور اس پر حاشیہ چڑانا ایک وہم اور ایک خیال ہی کی بنیاد پر تھا۔ ۱۲-

رائے سے تعبیر کی جاتی ہے۔ ایک رائے یا ایسا خیال قیاس اور خیال کے مابین ایک فاصلہ ہوتا ہے۔ پہلی حد میں رہ کر وہ ایک خیال یا ایک رائے ہے۔ اور دوسری حالت میں منتقل ہو کر ایک قیاس

دوسری قسم کے وہ خیالات ہیں جو غیر مستقل عارضی یا ہوائی ہوتے ہیں۔ انکی ہستی ہی کچھ نہ کچھ قیام اور ثبات رکھتی ہے۔ لیکن یہ حالت محض ایک نمائشی حالت ہوتی ہے۔ ایسی حالت کا قیام اور ثبات چند ایسے دلائل پر مبنی ہوتا ہے۔ جو بجائے خود کمزور اور عارضی ہوتے ہیں۔ یہ قسم اگرچہ ہر ایک طبیعت میں کچھ نہ کچھ پائی جاتی ہے لیکن زیادہ تر اس کا جھوم انہیں طبعاً ملتا ہے۔ جو فطرتاً کچی اور نمائشی ہوتی ہیں۔

ایسے خیالات کا نشوونما یا حدوث بے صرفہ، فضول نہیں ہے۔ جب تک ایسے خیالات کا نشوونما یا حدوث نہ ہوگا۔ اُن میں سے اچھے اور برجستہ خیالات کیونکر انتساب پاسکتے ہیں۔ عام خلقت سے ہی خاص خلقت کے نمونے نکلا کرتے ہیں۔ پہلے ہر ایک خلقت بجائے خود ایک عمومیت ہی رکھتی ہے۔ یا یوں کہو۔ کہ گوگوشے خلقت قدرت کے نزدیک مخصوص ہی کیوں نہ ہو۔ منظر اسکا عام ہی ہوگا۔ انسانی جماعتوں میں حقیقت چھکیم اور غلا سفیرا شبیر زمان گذرے ہیں۔ انکی پہلی حالت عامیانہ ہی تھی +

کوئی بھی ایسا چھکیم یا غلا سفیر نہ ہوگا جو بادشاہوں اور سلاطین کے گھر پیدا ہوا ہو۔ کوئی بھی دینی رہبر یا مذہبی اداوی عملات شاہی کا پروردہ نہیں تھا۔ ہر ممتاز کی ابتدائی حالت عموماً ناقابل خطاب ہوتی ہے۔ وہی لوگ مشاہیر زمان کی مقدس اور محترم سلک میں منسلک

سے جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ بعض طبائع دنیا میں ایسی ہی موجود ہیں۔ کہ خفا کوئی دہم یا کوئی خیال ہی غیر مستقل نہیں ہوتا۔ ایک کمزور رائے کے حامی ہیں۔ ہر طبیعت میں ایک خامی یا ایک کمزوری مودعہ ہے اور یہ خامی یا کمزوری بعض اوقات قدرتی سلسلوں کے مقابل میں ہوتی ہے۔ اور بعض اوقات موجودات کے مقابل میں کچھ شک نہیں کہ انسانوں میں سو اکثر ہمتیاں نسبتاً ارفع اور اعلیٰ ہیں۔ لیکن یہ کہنا کہ ان میں پوری جنگی اور استقلال جو درست نہیں بلکہ بعض ہمتیاں قدرت کے کسی خاص مطلب یا اعلان قدرت کی واسطے موجود کی گئی ہیں۔ انکی سرشت اور ان کی حالت تمام مراتب موجودات سے ممتاز ہوتی ہے۔ ۱۲۔

ہوتے آئے ہیں۔ جو کسی وقت میں زاویہ گننامی اور گوشہ کس سپرس کے ممتاز ممبر تھے۔
 جو مستقل اور سلیم خیالات ہوتے ہیں۔ ان میں وقتاً فوقتاً قوت متمیزہ دست اندازی
 کرتی اور انہیں سلک انتخاب میں لاتی جاتی ہے۔ قوت خیالیہ دراصل خیالات کی وجہ
 سے ایک خزنہ ہے۔ اور قوت متمیزہ اسکی نقاد یا حراف جنہیں قوت متمیزہ اپنے مذاق
 کے مطابق انتخاب میں لاتی ہے انپر غور کرنے اور انہیں عمل میں لانے کا نام قیاس ہے۔
 قیاس معنی اندازہ اور اندازہ کرنے یا برابر کرنے دو چیزوں کے ہیں۔ اور منطقی اصطلاح
 میں قیاس ایک ایسے ذمہ قول سے مراد ہے۔ جو مستلزم ایک نتیجہ کا ہو۔ خواہ کوئی سی
 تعریف اختیار کی جاوے۔ قیاس سے مراد وہ حالت ہے۔ جو اپنی ذات میں ایک
 مستقل جدت یا فیصلہ کن اصول رکھتی ہے۔ جب ہم خیالات کے نتیجوں کی بحث پر آجاتے
 ہیں۔ تو اسوقت ہم گویا ایک خاص مرکز یا ایک خاص منزل پر پہنچ جاتے ہیں۔ ہمیں
 اُس خیالی سفر کا انجام نظر آنے لگتا ہے جو توسن طبع سے کیا گیا ہے۔ ہم ایک صاف
 منظر پر فائز ہوتے۔ اور اسکی روشنی دیکھتے ہیں۔ اُن حالات میں ہم یہ کہنے لگتے ہیں کہ اس
 منظر کی بابت ہماری یہ رائے ہے۔ یا ہمارا یہ قیاس ہے۔ (یہاں رائے سے ہی مراد
 قیاس ہی ہے)

۱۰۔ یورپین حکما کے نزدیک ایسی خاص منزل منہج یا حذا لیتو کا نام تصوری یا تخیوری کے قریب قریب ہوتا ہے۔
 تخیوری ہی اُس حالت کا نام ہے جو حالت قیاس کو مستنبط ہوتی ہے۔ بعضوں نے (تخیوری)
 کا مفہوم اصول یا مسلک یا قاعدہ سمجھا ہے۔ یہ اس کا مفہوم نہیں ہے۔ بلکہ اس کے لغوی معنی ہیں۔ لیکن اُن سے بھی بڑا استدلال
 ہوتا ہے جو قیاس کو بنو ماہر بعضوں نے تخیوری کو صرف قول مراد لیا ہے۔ اور اگر قول کا اطلاق سکہ مفہوم پر کیا جاوے
 تو کوئی قباحت نہیں لیکن قول کے مفہوم اور قیاس کے درمیان فرق ہے۔ قول میں دو مفہوم شامل ہیں۔ ایک قائل کی ذاتی
 رائے اور ایک وہ استدلال جو ذرائع مختلف سے کیا گیا ہے۔ اور اکثر اقوال میں قائل کی ذاتی رائے کا زیادہ حصہ ہوتا ہے۔
 قیاس میں ذاتی رائے کو شامل ہوتی ہے۔ مگر عموماً اتمعات بتینہ یا واقعات صحیحہ کا زیادہ تر حصہ پایا جاتا ہے۔ خود ذاتی
 رائے ہی کسی قائل کی کسی واقعہ یا کسی دلیل پر مبنی ہوتی ہے۔ مگر اُس میں اپنی طبیعت کا رجحان اور جب تک ہوتا ہے۔
 کہ بعض واقعات یا حقائق صحیحہ اور سکہ سے بعض اقوال نسبتاً حالی اور متعسر بعض ہوتے ہیں۔ کبھی انہیں صرف

یہیں سے اُن علوم اور اُن فنون کی بنیاد پڑتی ہے۔ جو دنیا کی ترقی اور مزید روشنی کا باعث ہیں۔ اور جن سے انسانی کمالات وابستہ ہیں۔ یہہ علوم اور یہ فنون کیا ہیں۔ ایسے تمام خیالات اور تھیوریز کا مجموعہ یا ایک خاص انتخاب کوئی سے فن لے لو وہ سوائے اسکے کچھ اور نہیں ہوگا۔ اور اس میں چند جدیدہ قیاسات اور منتخب تھیوریز پائی جاوے گی۔

قیاسات کی بھی دو قسمیں ہیں۔ "قیاسات خاصہ" "قیاسات عامہ" قیاسات عامہ سے وہ قیاسات مراد ہیں۔ جنکی بنیاد عام واقعات یا عام دلائل پر ہوتی ہے اور جنکا مخرج سوائے خاص طبائع کے عام طبائع ہی ہیں۔ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا۔ کہ خاص طبائع کے قیاسات ہمیشہ خاص ہی ہوتے ہیں۔ یا عام طبائع میں کوئی قیاس نشود غامبی نہیں پاسکتا بعض اوقات خاص طبائع نے بھی ایسے قیاسات کا اظہار کیا ہے۔ جو عامیانہ رنگ میں ڈوبے ہوئے ہیں اور جن میں کوئی خصوصیت نہیں ہوتی۔ اور بعض عامیانہ قیاسات بھی اپنی ذات میں ایک خصوصیت رکھتے ہیں۔ بینوں فنون کی بنیاد عامیانہ طبائع سے ہی پڑی ہے۔ اُن طبائع نے انکا اخذ اور اظہار کیا ہے جو عام اور بلا خصوصیت تھیں۔ اکثر موجد ایسے گذرے ہیں۔ (اور ایسے گزریں گے) کہ جن میں سے کوئی بھی کسی کلچ یا مدرستہ العلوم کا تعلیم یافتہ نہیں تھا۔ یورپ میں جہاں فن ایجاد اور اختراع کی فی زمانہ گرم بازاری ہے۔ بینوں ایسے موجد موجود ہیں۔ جو کسی کلچ کے تعلیم یافتہ اور ڈگری یافتہ نہیں ہیں۔ لیکن انکی ایجادات

بقیہ حاشیہ اسوجہ راجا ہے کہ وہ ایک خاص شخص کے اقوال ہیں اور کبھی اسوجہ راجا اپنی طبیعت اُن کو ایک مناسبت رکھتی ہے۔ خلاف اسکے قیاسات میں عموماً دلائل اور براہین کی بھرتی ہوتی ہے۔ اور معروض تحقیق میں انہیں ایک خاص صبحہ حاصل ہوتا ہے۔ انہیں صرف قائل کی وجہ سے نہیں لیا جاتا۔ بلکہ وجہ اپنی خوبی اور وسعت کے۔ -۱۲-

۱۱۔ ایک حکم نے اس سوال کی یوں تشریح کی ہے کہ فن ایجاد میں عموماً ہی طبیعتیں کھلبلی ہوتی ہیں۔ جو بالخصوص اپنی ذات میں بسیار جان پاتی ہیں۔ چونکہ اعلیٰ طبیعتیں ہمیشہ اعلیٰ ذائقہ رکھتی ہیں۔ جیسے فلاسفر اور علم التبیات کے عالم۔ اسواسطے وہ اسطران نسبتاً کم توجہ کرتی ہیں۔ یا یہ کہ انکی توجہ اور میلان ہمیشہ اصولی امور کی بابت ہوتا ہے۔ یا میں لحاظ وہ

سے انکی اپنی منزل و بوم کی ساری دنیا اس وقت مستفیض اور مستفید ہو رہی ہے۔ ایسے لوگوں کی دلچسپ سوانح عمریان دیکھو اور پھر کہو۔ کہ ان میں سے کون کون کس موجد و گری یافتہ تھا۔

اکثر ایسا ہی ہوتا ہے۔ کہ عامیانه قیاسات سے خاص طبعیتیں اپنے مذاق اور زور طبعیت کے مطابق نتائج اور حقائق کا استخراج کرتی ہیں۔ اور پھر انہیں ہی قیاسات خاصہ میں جگہ مل جاتی ہے۔

قیاسات خاصہ وہ ہیں۔ جو خاص طبائع ہی کا حصہ نمبرہ ہیں۔ یا قیاسات عامہ سے منتخب ہو کر اس سلسلہ میں شامل ہو گئے ہیں۔ جو حقائق الامور کا اعلیٰ اجزہ ہیں۔ قیاسات خاصہ سے ایک اصول اور ایک مسئلہ قائم ہو کر تشعب علوم اور تفریع فنون وقتاً فوقتاً عمل میں آتی رہتی ہے۔ فن منطق اور علم فلسفہ کی بنیاد انہیں قیاسات خاصہ کی پرٹی ہی منطق کا وجود عامیانه خیالات یا قیاسات سے لیا جا کر قیاسات عامہ کی کوئی فلسفی نکلتی ہے۔ مگر یہ شاذ و نادر صورت ہے۔ صورت خیال تک دلائل اور براہین کا دخل بہت کم ہوتا ہے قیاسات کی صورت میں دلائل اور براہین کا ہجوم ہر جہاں طرف سے ہونے لگتا ہے۔ ایک خیال کی دوسرے خیال سے تفریق دلائل کے بغیر مشکل ہو سکتی ہے۔ اگرچہ ہر ایک حالت اور ہر ایک صورت میں دلائل کی حکومت ثابت ہے۔ لیکن قیاس

بقیہ حاشیہ۔ اس کے چہ چہ جان بوجہ کر درج ہوئے ہیں۔ اور عام طبائع میں کچھ خاص مذاق کی طبعیتیں ہی ایسے کام فرماتی ہیں۔ اکثر فنون کی شاخیں اور فروعات چونکہ عام طبائع کا کسب ہوتی ہیں۔ اس واسطے ہی مذاق کو لوگ اُن کو ابتدا ہی میں کنارہ گرین ہونے لگتے ہیں۔ اگر وہ اس طرف رجوع کریں۔ تو اُن کو مذاق اور سماعی یا شافل علیا میں فرق آتا ہے۔ فن و ٹوگرافی (Photography) اور فن و تصویر کشی یا فن و مصیغہ ایک اعلیٰ درجہ کے فن ہیں۔ لیکن سوائے اصول و اتعینیت کے کوئی خلا سفر ہی ان میں خاص مشق یا توجہ نہیں رکھتا۔ اگر یہ لوگ ایسا کریں ہی۔ تو عام طبائع کے واسطے کوئی خاص شغل باقی نہیں رہتا۔ ۱۲۔

سہ دلیل دنیا اور دنیا کے معاملات پر شروع ہو کر ان پر۔ دنیا کا کون سا ایسا واقعہ یا معاملہ ہے۔ جس پر کوئی دلیل عاید نہیں ہوتی۔ یہاں تک کہ بعض جہیموں نے یہ رائے ہی ظاہر کی ہے۔ کہ ہر ایک اچھی برے معاملہ پر دلائل لائی جاسکتی ہیں۔

کی ترکیب یا تالیف سوائے دلائل کے ہو ہی نہیں سکتی اگر دو خیال کی بابت چھان
نکی جاوے۔ تو سوائے اسکے مشکل ہے۔ کہ ایک کے مقابل میں دوسرے کی دلیل
خالف ہو۔ جب ہم ایک خیال کی تردید اور دوسرے کی تصدیق کرتے ہیں۔ تو ایسا
براہین کے سوائے اور ہوتا ہی کیا ہے۔

بیشک واقعات کا بھی ایسا ہوتا ہے۔ اور واقعات سے ہی ثبوت ملتا ہے۔
مگر کوئی واقعہ ہی برہان یا دلیل سے خالی نہیں ہوتا۔ عام اس سے کہ اسپر کسی قسم
کی دلیل قائم ہوتی ہو۔ جب ایک واقعہ کی بابت عینی شہادت سے ثبوت دیا جاوے۔
یا ایک واقعہ سماعی شہادت سے بیان کیا جاوے۔ تو وہ ہی ایک قسم کی دلیل سمی
ثابت کیا جاتا ہے۔ جب یہ کہا جاتا ہے۔ کہ یہ واقعہ دیکھا اور یہ واقعہ سنا تو یہی ایک

بقیہ حاشیہ۔ اور اگر ہم نظر غور کو دیکھیں تو کوئی شخص ہی اس خط سے خالی نہیں۔ جس سے پوچھو اپنی معلومات یا اپنی اقوال اور
خیالات پر صدائیں دلائل رکھو گا مدعی ہو۔ نہ اپنے فرق دینی یا گروہ حکما کی تفریق یا عام لوگوں کی جماعت بندی کی دلیل بازی
کا ہی طفیل یا مدد ہو۔ ہر گروہ بجائے خود اپنے اپنے دعویٰ پر دلائل کا طومار بٹے بیٹھا ہے۔ جب ایک دھقان
بازاریں سودا الٹا اور نرخ پوچھتا ہو۔ تو ساتھ ہی جواب لے کر کہ اٹھتا ہو۔ کیوں ایسا یا اس قدر نرخ ہو۔ یہ کیا ہو۔ دی
دلیل یا قاعدہ منطقی۔ ہر خلقت دلیل بازی کی دیوانہ اور منطقی ہو۔ بازاریں جا کر غور کر لوگوں کی گفتگو سناؤ اور نتیجہ
نکالو کہ کتنے افراد بشر دلیل سے چوتے اور منطقی سوچتے ہیں۔ یہ جذبات ہیں۔ کردہ علمی قواعد یا اشکال اور تضایا
منطقی سے نا آشنا ہوں۔ کیونکہ ہر حصہ علامت ہے۔ ورنہ دلائل بازی اور منطقی مجمع میں وہ ہی حصہ دار اور بہیم ہیں۔
بلکہ بعضوں نے تو یہاں تک ہی کہہ دیا ہو۔ کہ چرند۔ پرند۔ درند ہی دلیل کو کام لیتے ہیں۔ ایک کو آج بوجہ پہلے کیجئے
دوسرے کو سے اپنا حق خالق سمجھتا ہو۔ ایک گھر لوگنا ایک آوارہ کتے کے مقابل میں اپنا حق اٹل سمجھتا ہو۔ یہ
کیا ہر ایک قسم کی دلیل یا دعویٰ۔ اگر ہم منظر انسان کے سوائے دوسری خلقت کا نظارہ یا مشاہدہ کر چکے۔
تو اس قسم کی باتوں میں پیش نظر ہو گئی۔ جن پر تہ لگے گا کہ اعادہ حقوق اور دلیل بازی کا مرض اور مخلوق میں ہر ایک ہے۔
جب کوئی خلقت کسی امر یا کسی فعل کا انکار یا اعتراف کرتی ہو۔ تو اسکا ایسا عمل کسی نہ کسی دلیل پر ہی ہوتا ہے۔ چاہے
وہ دلیل کسی قبل سے ہو۔ ہم دائرہ دلیل کو اس واسطے ہی کم و انقصیت رکھتے ہیں۔ کہ دلائل کے اقسام سے بے بہرہ ہیں۔
منطقیوں نے جو کچھ دائرہ دلائل بنا۔ دکھا ہو۔ وہ انکی اپنی خاص اصطلاحات کے مطابق یا تابع ہے۔ لہٰذا انکی

دلیل ہی بیان کی جاتی ہے۔ یا یوں کہو کہ واقعہ چاہے خود ایک دلیل ہے۔ جب قتل کے مقدمہ میں یہ سوال ہوتا ہے۔ کہ زید کس طرح بکر کا قاتل ہے۔ تو امر واقعہ کی دلیل بہ پیش کی جاتی ہے۔ کہ خالد نے اُسے اپنی آنکھ سے قتل کرتے دیکھا ہے اس امر واقعہ کے مقابلہ میں جب تک اور واقعی دلائل نہ پیش کی جاویں۔ عدالت بتدیل ریل کے پر مجبور نہیں کی جاسکتی جب دلائل باز ہی ہو چکتی ہے۔ اور ایک قیاس کنندہ کے نزدیک ایک واقعہ دلائل خاصہ سے ثابت ہو جاتا ہے۔ تو شین یقین میں ڈھک کر سلک یقینات میں منسلک ہوتا ہے۔ پھر ایسے امور اور ایسے قیاسات کی نسبت علمی اعتبارات سے کہا جاتا ہے۔ کہ یہ یقینی امور ہیں۔ اور اُنہیں یقین کرنا یا یقین لانا لازمی ہے۔

دائرہ قیاس سے نکل کر ہم دائرہ یقین میں آتے ہیں یقین کا عام مفہوم وہ حالت ہے۔ جو بے شبہ ہو۔ یعنی جیسے کوئی شبہ ہا یا نہ ہو سکے۔ یا کم سے کم یقین کنندہ

بقیہ حاشیہ۔ دیگرہ وغیرہ کے سوائے اور قسم کہ دلائل ہی ہیں خواہ انہیں اُن دونوں کے تابع کہو۔ اور خواہ اسکے سوا کہ لیکن اُن کا اقسام سوا نکار نہیں کیا جاسکتا۔ پہلے میں اقسام دلائل کے متعلق دلیل کی تعریف معلوم کرنی چاہیے۔ دلالت کے لغوی معنی راہ دکھانے کے ہیں۔ اور دلیل وہ جس کو جانی ہو دوسری شے کا علم ہو جاویں یا ایک سادہ تعریف ہی پر جو بان باجو قول یا جو حرکت یا جو فعل یا اثر کو عمل بہ مفہوم کہتا ہو وہ ایک دلیل ہی کہتا ہو یا ایک شخص کہتا ہو میں نہیں مانتا۔ میں نہیں جانتا۔ میں نہیں چانتا۔ میں نہیں مستأقودہ ایک دلیل ہی کہتا ہو جو اسکو ذہن میں نہ نہ ہو۔ اسکو اس علاقہ کو فوراً یہ سوال ہوتا ہے۔

کیون!

کیون کا جواب دلیل ہی۔

کو نسا ضروری کام ہے۔

کیون ضرورت نہیں۔

کیون یقین نہیں۔

کیون مخالفت ہے۔

کیون کا جواب دلیل ہی۔

میں اس واسطے نہیں جانتا کہ مجھ ایک ضروری کام ہے۔

میں اس واسطے نہیں چانتا کہ مجھے ضرورت نہیں۔

میں اس واسطے نہیں مانتا کہ میرا یہ یقین نہیں۔

میں اس واسطے نہیں مستأقودہ کہ میرے مخالف ہی۔

پھر پوچھا جاوے گا

کے خیال میں اسپر کوئی شبہ موجودہ حالات میں عاید ہو سکتا ہو۔ بعضوں نے یقین کی یہ تعریف کی ہے۔ کہ وہ کسی مشک کی تشکیک سے زایل ہو سکے۔ اور بعضوں نے یہ بھی کہا ہے کہ کبھی کبھی یقین سے مراد ظن ہی ہوتا ہے۔ یہ پہلی رائے پایہ صداقت سے بہت دور جا پڑتی ہے۔ ظن اور شک یا وہم میں نسبت ہے۔ یقین سے کوئی نسبت نہیں دی جا سکتی۔ کیونکہ شک وہ ہے۔ جو وجود اور عدم میں مساوی + الطرفین ہو۔ اور جو طرف اس حرج ہو۔ وہ ایک ظن ہے۔ اور مرجوع وہم +

ہماری بحث میں یقین سے وہی حالت مراد ہے۔ جو اپنے دائرہ میں بے شبہ اور بے شک ہو چیر اپنے ہی دائرہ کے اندر کوئی شبہ ناشی ہے۔ وہ یقین نہیں ہے۔ بلکہ ایک قیاس یا قیاس خاصہ۔ جس یقین میں ظنیات کا شائبہ ہوتا ہے۔ اُسے ہمیشہ قیاس کے ماتحت ظنیات سے تعبیر کرتے ہیں نہ یقینات سے۔ بہت سے واقعات یا امور قیاسی دائرہ میں متدایرہ کر ماتحت ظنیات ہیں۔ گو ان ظنیات سے بھی بعض علوم کی بنیاد پڑی ہے۔ مگر انہیں باوجود اُسکے ہی یقینات میں سے نہیں سمجھا جا سکتا اور ایسے علوم ہمیشہ دائرہ ظنیات میں ہی نہیں رہتے۔ بلکہ رفتہ رفتہ انکی حالت ہی یقینی ہوتی جاتی ہے۔

اگرچہ بعض حکیموں کا یہ قول بھی ہے۔ کہ سولے ریاضی کے اور سب علوم ظنی ہیں۔ لیکن ہمیں اس امر کا اعتراف ہی ہے۔ کہ بعض اور علوم ہی ظنیات سے گزر کر یقینات تک جا پہنچتے ہیں۔ اور یوں ریاضی یا ہندسہ کی نسبت بھی یہ کہا جاویگا کہ وہ اعتباری ہیں۔ جو ہندسہ جس نام سے اعتبار کر لیا گیا ہے۔ اسپر ایک اعتباری دلیل کے سوا اُسے اور کیا دلیل قائم ہو سکتی ہے لوگوں نے جو دواؤں کو چار سمجھ رکھا ہے۔ یہ اعتباری ہے۔ اسی طرح دوسرے درجہ پر اوزان بھی اعتباری ہیں۔

بقیہ حاشہ۔ ضروری کر کے سوالات کے جواب میں مخاطب جو پیش کریں۔ اور ان جوہر و سرفروغ متناثر ہو۔ یا کوئی اور تازہ راہ نکالے۔ اخیر تک دیکھتے جائیں۔ سب مکالمہ دلائل۔ اشکال۔ تفصیلی کتب ہو گا یہ حالت صاف طور پر شاہد ہو۔ کہ انسان کوئی عمل دلائل کے ایرادی قابل نہیں متناہیات ہے۔ کہ ان دلائل میں صداقت ہو یا نہ ہو۔ ۱۲۔

ہم نے اوپر کہا تھا کہ ظن یقین سے کوئی نسبت نہیں رکھتا۔ لیکن بعض حالات میں ظن غالب یا قیاس خاصہ یقین کے درجہ میں آجھی جاتا ہے۔ پہلے حکما کے نزدیک زمین ساکن اور آسمان متحرک تھا۔ اس زمانہ کے حکما زمین کی حرکت کے قائل ہیں پہلے عناصر رابعہ ہی تھے۔ اب زیادہ سمجھے جاتے ہیں۔ پہلے آکسیجن (*Oxygen*) اور ہائیڈروجن (*Hydrogen*) کی تفریق نہ تھی۔ اب کی جاتی ہے۔ حقایق اگرچہ ظنیات میں داخل نہیں۔ لیکن موجودہ علوم نے انکی جس عمدگی سے پوست کندہ تشریح کی ہے۔ وہ ظنیات غالب کی صورت میں اگر یقینات میں شامل ہوتے جاتے ہیں۔ اور ممکن ہے۔ کسی آئندہ زمانہ میں یہ تحقیقاتیں ہی دواور دواور چار کی طرح یقینی سمجھے جاویں۔ اخلاقی فلسفہ اور خود منطق کی بحثیں شروع میں محض ظنیات میں شامل ہیں۔ اسبطح مذہبی عقاید ہی ابتک بعض لوگوں کے نزدیک محض ظنی ہیں۔ ایسے سب علوم کا نام خیالی ڈھکوسلے رکھا جاتا تھا۔ اور اب بھی بعض لوگ اسی نام سے انہیں تعبیر کرتے ہیں۔ لیکن ان علوم کے صد مسائل ایسے ہی ہیں کہ جنہیں ایسا ہی ثابت کیا جاتا ہے۔ جیسے مسائل سائنس (*Science*) کی اصلی بنیاد تجربہ پر ہے۔ اور ان علوم کے اکثر مسائل کا ثبوت ہی تجربات پر موقوف ہے۔ بلکہ اب تو بعض فلاسفر ان یورپ نے یہ دعویٰ بھی کیا ہے کہ اخلاقی فلسفہ اور سوشل (*Social*) فلسفہ اور علم الحیات سائنس سے ثابت ہے۔ اور سائنس انکی تائید میں ہے اور بعض یہاں تک کہتے ہیں کہ دراصل یہ سائنس ہی ہیں۔

۱۔ غلطیوں کے زمانہ میں تمام قسم کا فلسفہ اور تمام قسم کے سائنس ایک ہی تعریف کے نیچے سمجھے جاتے تھے۔ اور ان کی اندرونی تقسیم یا تفریق جو زمانہ حال کے حکموں نے (جن کا شروع پندرہویں یا سولہویں صدی عیسوی سے ہوتا ہے) کی ہے۔ متقدمین یونان کے زمانہ میں نہیں ہیں۔ پہلی تقسیم کی رو سے روحانیات ہی فلسفہ میں داخل ہیں اور اخلاقی مسائل کا ثبوت ہی سائنس کے اندر سودا جاتا رہا ہے۔ گو سب جداگانہ مشقوں میں ترتیب رکھی گئی ہو۔ مگر ایک گردہ حکما کو حال بھی یہ میلان یا عقیدہ ہو کہ اخلاقی مسائل اور روحانی ابجاث سائنس کے زور سے ثابت کی جاسکتی ہیں۔

اور وہ بجائے خود سائنس عملی کا ایک حصہ ہیں۔ ۱۲۔

قیاس کی طرح یقین کے ہی درجہ ہیں۔ عام طور پر تین درجوں میں یقین کی تقسیم کی جاتی ہے۔

۱ علم یقین۔

۲ عین یقین۔

۳ حق یقین۔

پہلی شق سے وہ یقین مراد ہے۔ جو اقوال مہرہ یا تصدیق ثقات یا طریق تواتر کے تابع ہوتا ہے۔

دوسری شق سے وہ یقین مراد ہے۔ جو اپنی آنکھ سے دیکھنے یا محسوس کرنے سے متعلق ہے۔ تیسری قسم سے وہ یقین مراد ہے۔ جبکہ کسی شے کا علم یا احساس من جہت کیفیت و ماہیت کا حقدہ پر جمیع حواس حاصل ہو۔

یہ ایک علمی تفریق ہی نہیں۔ عامیانه مذاق کے مطابق بھی یقین کی کم سے کم انہیں درجوں میں تقسیم کی جاسکتی ہے۔ ہمارا کوئی یقین ہی تین حال سے خالی نہیں ہوتا۔

۱ یا تو ہم کسی کے اعتبار پر کوئی علم رکھتے اور یقین کرتے ہیں۔ اور یہ شق کم وسعت نہیں رکھتی۔ ہمارے ذخیرہ تاریخی۔ واقعاتی۔ مذہبی۔ روحانی کی اکثر شاخیں اور فضا یا اسی سے وابستہ ہیں۔ اگر اس شق پر وثوق نہ ہو تو آج کوئی تاریخ بھی قابل تشکک نہیں رہتی۔ جن امور کا ثبوت اسناد اور روایات پر ہے۔ ان میں سے کچھ ہی نہیں سچا۔ تاریخ سے قوموں کے عروج اور تنزل کا ثبوت لیتے ہیں۔ اگر یہ پیش نہ جائے رکھی جاوے تو ان معلومات کا کوئی اور ذریعہ ہی نہیں۔

دوسری شق ان تمام واقعات پر حاوی ہے۔ جو مشاہدات عینی اور تجربات عامہ و خاصہ سے متعلق ہیں۔ اس شق کے دائرے میں وہ تمام علوم اور فنون آجاتے ہیں۔

۳ اگر خدا باسماں نظر دیکھا جاوے۔ تو دراصل اکثر یقینات کی بنیاد ہی دوسری شق ہی ہے۔ سب قسم کے یقین عینی ہی ہوتے ہیں۔ بعد ازاں انہیں علم یقین یا حق یقین کا درجہ ملتا ہے۔ ایک طریق سے تاریخ کا مدار معیات اور روایات یا تصدیق ثقات پر ہے۔

جنہیں ظنیات سے بہت فاصلہ پر سمجھا جاتا ہے۔ اور اس شق کا بہت کچھ تعلق بائیس یا تجربی واقعات سے ہے۔ تیسری شق جو سب شقوں سے اعلیٰ اور ارفع ہے انکشاف حقیقت کا نام ہے۔ جب ہو بہو راز کھل جاتا ہے۔ تو اس وقت کہا جاتا ہے کہ حق یقین کا درجہ حاصل ہو گیا۔ اور اُس مرکز تک رسائی ہو گی۔ جس سے آگے انسانی ادراک فائز نہیں ہو سکتا۔ اس سے پہلا یعنی دوسرا درجہ یقین بھی کے نام سے موسوم ہوتا ہے لیکن یہ تیسرا درجہ پانچویں رکن حقیقت کے نام سے بغیر کہا جاتا ہے۔

بقیہ حاشیہ۔ اور دوسری طریق سے ایسے تمام واقعات جنہیں سماع اور روایتی سمجھا جاتا ہے۔ ایک گروہ میں جہت روایت واسطہ رکھتے ہیں۔ مثلاً صفحات تاریخ میں ہونا پارٹ کا ذکر اس زمانہ کے لوگوں کی واسطے ایک سماعی واقعہ لیکن جو لوگ ہونا پارٹ کے ہم عصر تھے۔ اُن کے مقابلہ میں یہ ایک عینی واقعہ ہے۔

اسی طرح جو واقعات حق یقین کی سلاک سے شمار ہوتے ہیں۔ وہ بھی پہلے گروہ کے مقابلہ میں دوسری شق یعنی سے متعلق تھے۔ شق ثانی سے شروع ہو کر وہ شق ثالث تک پہنچتے ہیں۔ گویا شق ثانی شق اول اور شق سوم دونوں سے یکساں فاصلہ رکھتی اور ام الشقوق ہے۔ ۱۲

۱۱ مذاہب اور فلسفہ میں ایک نسبت ہے۔ جو لوگ اس لازمی نسبت سے ناواقف رہ کر ان دونوں میں ایک وسیع بعد اور مغایرت بتلاتے ہیں۔ وہ اُن آنکھوں اُن دونوں کا مسالہ نہیں کرتے۔ جو اُن کے مناسب حال اور موزون ہیں۔ فلسفہ کی اصطلاح میں ایسی حالتوں کا نام یقین اور حقیقت ہے۔ اور روحانیات یا مذہبیات میں انہیں ایمان اور عقائد کے نام سے موسوم اور تعبیر کرتے ہیں۔

جیسے یقین کی تین قسمیں ہیں۔ ایسے ہی ایمان کی بھی تین قسمیں ہیں۔

۱۱ ایمان باللسان

۱۱ ایمان بالعل

۱۱ ایمان بالحقیقت

ان برسہ میں تیسری قسم کا ایمان اعلیٰ ہے۔ اور اُس کو جو اعلیٰ حالت پیدا ہوتی ہے۔ اُسکا نام بقبالہ حقیقت کے عنوان ہے۔ جو لطف اور جو سرور ایک فلسفی حقیقت کے درجہ پر پونچ کر دیکھتا اور محسوس کرتا ہے۔ وہی حالت اور وہی سرور ایک صوفی اس درجہ میں آکر پاتا ہے۔ اس منزل پر دونوں پلے ترازو کے برابر ہو جاتے ہیں۔ ایک پہلے دوسرے کے

پانچواں امر تناسبہ حقیقت ہے۔ جب ایک انسان یقین کے درجہ طے کر چکا ہو تو علمی منازل میں اسکے واسطے یہی درجہ باقی رہ جاتا ہے۔ اس منزل میں اگر انسان ان علمی دقتات اور نکات سے واقف ہوتا ہے۔ پہلی منزلوں میں صرف سماعی اور قیاسی تھے۔ اُن راہوں سے گزرتا ہے۔ جو انہیں پہلے مراتب میں خیالی اور ظنی شمار ہوتی تھیں۔ پھر ان باریکیوں اور اُن نسبتوں سے آگاہی حاصل کرتا ہے۔ جو عام مذاق کے بالکل خلاف ہوتی ہیں۔ یہاں پہنچ کر وہ رموز واہوتے ہیں۔ اور وہ عقیدے کھلتے ہیں۔ جو دلوں سے سرسبز اور سر بہر تھے۔ ان عقدہ کشاؤں سے اپنی حقیقت بھی کھل جاتی ہے۔ اور اس مقدس قول پر نظر پڑتی ہے۔

من عرف نفسه فقد عرف ربه اور پھر زبان حال یہ کہنے لگتا ہے

ز طوفان سرشکم شورا فت دست در عالم

برہر سو بنگرم جز نا جرائے خود نمے بینم

اور اُسکے ساتھ ہی یہ عقیدہ بھی کہل جاتا ہے۔ کہ دفترِ پیر اور ذخیرہ قدرت سے جو دیکھا بھالا تھا۔ وہ بہت ہی کم اور معمولی حصہ تھا۔ عریضی کیا غرضانہ ہی کافی نہیں۔ مواد قدرت اور ذخائرِ پیر کے سامنے ہماری بصاحت اور بساط ہی کچھ نہیں جو جانا جانا بلکہ کچھ ہی نہ جانا۔

بقیہ حاشیہ۔ مقابل آ جاتا ہے۔ اُسے اپنا وزن معلوم ہوتا ہے۔ اور اُسے اپنا جیسے اس درجہ پر پہنچ کر ایک روشن خیال منطقی حیران ہو جاتا ہے۔ ایسی ہی ایک زیادہ متقی ہی سرگردانی کے وجہ میں اگر اللہ ہو کرنے لگتا ہے۔ دل کی آنکھیں ہیں اگر کہلتی ہیں۔ اور دل کے پردوں پر ایسی روزن سے روشنی پڑتی ہے۔ تمام اودام تمام خیالات اور تمام تعقیبات کی یہاں آ کر حقیقت کھل جاتی اور پردے اٹھ جاتے ہیں۔ روحانیات اور مذہبیات پر جب قدر اعتراض اور نکستہ چینیایں کیجاتی تھیں۔ اُن کی تیرِ نعل آتی ہے۔ ایک ہی آئینہ میں روحانیات اور فلسفہ کا جلوہ نظر آتا ہے۔ فلاسفر (

روحانی بزرگوں کی تعظیم اور تقدیس میں رو بہ آسمان ہوتے ہیں۔ اور روحانی بزرگ فرط محبت اور طلب خاطر سے فلاسفروں کی کفریوں اور نکستہ چینیوں پر خط نسخ کھینچتے جاتے اور ایک دوسرے سے بغلیگر

اس مرحلہ پر پہنچکر انکشاف حقایق سے اُن علوم حقہ کی بنیاد پڑتی ہے۔ جو دنیا میں انسانی نسلوں کی واسطے یا یہ فخر اور موجب غرّت ہیں جن سے انسان کے اخلاقی فاضلہ کی بنیاد رکھی جاتی ہے اور تمدنی ضروریات کا سرِ پایہ ہاتھ لگتا ہے۔ فلسفہ فلسفہ کی حیثیت میں آجاتا ہے۔ اور سائنس سائنس کے رتبہ پر روحانیا پر بیدار روشنی پڑتی اور اُنکی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ اور انسان سمجھنے لگتا ہے:-
 ”میں کیا ہوں۔
 ”کیا تھا۔
 ”کیا ہونا چاہیے۔“

۲۱ - بصریات

جو شئیں یا جو وجود ہیں دکھائی دیتے ہیں۔ یا جو منظر ہماری نگاہوں سے گزرتے ہیں۔ یا دکھائی دیتے اور نگاہوں سے گزرنے کے قابل ہیں۔ وہ تمام دائرہ بصریات میں شامل ہیں۔ بعض شئیں یا بعض وجود اور بعض طاقیتیں اس قسم کی ہی ہیں۔ کہ وہ خود تو دائرہ بصریات سے خارج ہیں۔ لیکن اُن کے آثار اور تصرفات بصریات بقیہ حاشیہ۔ ہوتے ہیں۔ ہفتاد و دو ملت کے بکھیرے اور خستہ خستہ تمام عمر کے لئے ختم ہو کر چشمِ زدن میں نمٹ جاتے ہیں۔

دل باختم از خصمے ہفتاد و دو ملت +

آن بہ کہ ازین مہر کہ جنگ برائیم + ۱۲ -

لے ہوا بصریات سے خارج ہے۔ چلتی ہے اور ابدان اُسے محسوس کرتے ہیں۔ لیکن نظر نہیں آتی۔ اسکے آثار اور اسکے تصرفات جاریہ سے اسکا وجود اور اس کی ہستی ایسی ہی۔ یعنی ہے۔ جسے دیگر تمام بصریات

میں شمار ہوتے ہیں۔ یا یہ کہ ایک خاص قاعدہ یا ترکیب علمی اور علمی سے ایسے آثار یا ایسے تصرفات ردیف یصریات میں لائے جاتے اور لائے جاسکتے ہیں۔ جس قدر وجود یا طاقتیں ہماری نگاہوں سے مخفی یا مستتر ہیں۔ انکی ہستی کا علم ہمیں صرف انکے آثار اور تصرفات سے ہی ہوتا ہے۔ ان معنوں سے گویا وہ ہی مبصورہ یا مشہودہ ہیں۔ اگر آفتاب کے جرم کا اعتراف ہم نے دیکھ کر کیا ہے۔ تو کیا ہوا کا اعتراف باوجود نہ دیکھنے کے اُس سے کم درجہ ہے۔ آفتاب کا اعتراف تو ہمیں محض آنکھوں کے ذریعے سے ہی ہوا ہے۔ اور آنکھیں ہی اُسکی شاہد ہیں۔ خلاف اسکے ہوا کا احساس اور ہوا کا اعتراف سارا جسم کرتا ہے۔ اعتراف ہی نہیں۔ بلکہ جسم اپنا بقا اور اپنی ہستی اسکی مہربانی اور فیض پر سمجھتا ہے۔ اسکے سوا کسے اس کی ہستی ایک لمحہ کے لئے بھی باقی اور محفوظ نہیں رہ سکتی۔ اور جو وجود اور جو طاقتیں نظر نہیں آتیں وہ باعتبار اپنے آثار اور تصرفات کے دو قسم پر ہیں۔

”اللطیف“

”الطف“

جو وجود اور جو طاقتیں لطیف ہیں۔ وہ اگرچہ نظروں سے گم اور مخفی رہتی ہیں۔ یا یہ کہ نگاہیں انہیں پانے سے معذور ہیں۔ لیکن وہ اپنے آثار اور تصرفات کے زور سے اپنا نظارہ اور اپنا مشاہدہ کرائی ہیں اور عام طور پر انکا احساس ہوتا رہتا ہے۔

بقیہ حاشیہ۔ اور مشہود مواد کی ہستی۔ باوجود نہ دیکھنے اور باوجود نہ مشاہدہ کرنے کے اسکی ہستی مشہودات کی طرح تسلیم کی جاتی ہے۔ اگرچہ دیکھنے کے کوئی عقل کا دھنی اس سے انکار کر دی۔ تو اُسے ایسا ہی بیوقوف سمجھا جاوے گا۔ جیسے منکر آفتاب۔ النظر یا المشاہدہ یا البصیرات کی تعریف صرف ہی نہیں ہے۔ کہ مشہود وجودی دیکھا جاوے۔ یا بغیر دیکھنے وجود کے یقین نہ کیا جاوے۔ نظر اور مشاہدہ کے معنی اور مفہوم دراصل ایک طاقت یا ایک وجود کے پانے اور معلوم کرنے کے ہی ہیں۔ جب ہم ایک وجود یا ایک طاقت کا دیکھنے کے بعد اعتراف کرتے ہیں۔ تو گویا اُسے معلوم کرتے اور پاتے ہیں۔ باوجود اسکے کہ ایک وجود ہم دور سے دیکھتے ہیں۔ لیکن اسکا یقین کرتے ہیں۔ اسبطح جب کوئی وجود کوئی طاقت اپنے آثار یا تصرفات

خلاف اسکے جو طاقیتیں یا وجود الطف ہیں۔ اُنکے تصرفات ہی الطف ہیں لیکن باوجود لطیف تر ہونے کے اُن کی طاقت اور اُنکا جذب زیادہ تر نمایاں ہوتا ہے۔ گو اُنکا نظارہ اور مشاہدہ جلد باز نگاہوں سے چمک جاوے اور وہ آسانی سے اسپر فائز ہوں۔ لیکن دور میں آنکھیں اور جرزورس نگاہیں دُمان تک پہنچ ہی جاتی ہیں۔ نقش پا بولتا نہیں اور نہ اپنی طرف اشارہ کرتا ہے لیکن پانے والی طبعیتیں اور جرزورس رہ رو اُسکے وجود سے پا ہی لیتے ہیں کہ یہاں سے کوئی گزر رہے ہے۔

زبان حال سے کہتے ہیں سالک نقش پا ہر دم کسی کی ہستی مہموم کی ہم ہی نشانی ہیں دنیا میں کوئی واقعہ بغیر اسباب کے وقوع میں نہیں آتا۔ ہر واقعہ کیواسے کوئی نہ کوئی سبب اور ہر حادثہ کا کوئی نہ کوئی موجب ہے۔ جب ایک حادثہ وقوع میں اور ایک واقعہ ظہور میں آتا ہے۔ تو ضرور ہے کہ اسکا باعث ہی کوئی ہو۔ اب رہا یہ کہ اسکا موجب یا باعث ہم جانتے نہیں یا دُمان تک ہماری رسائی نہیں۔ یا ہم نے اُسے خود دیکھا نہیں یہ سب کچھ درست۔ مگر جب ایک کلیہ مان لیا گیا ہے۔ کہ کوئی واقعہ بغیر موجب اور کوئی حادثہ بلا سبب نہیں ہوتا تو پھر طوعاً کرہاً یہ ماننا ہی پڑیگا۔ کہ جو طاقیتیں یا وجود ہمیں نظر نہیں آتے۔ یا ہماری نگاہوں سے اوچل ہیں۔ اُن کا وجود برحق ہے۔ اور اُن کے آثار وارہ اور تصرفات عایدہ انہر شاہد ہیں۔

بقیہ حاشیہ۔ سو کبھی یا پہچانی جاتی ہے۔ تو باوجود نہ دیکھنے کے اسکا یقین اور اعتراف کیا جاتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بہت سے وجود صرف اپنے آثار اور تصرفات کی وجہ سے کابھیات شامہوتے ہیں اُن کے آثار اور تصرفات اقبیان بجا کر اُنکے اپنے یقین اور اعتراف کے ہے۔ اور وہی حالت صحیح نظر اور صحیح مشاہدہ کی ہے۔ زلزلہ کا وجود کس نے دیکھا اور کس نے یہ دعویٰ کیا ہے۔ کہ میں نے فلاں شکل و شباهت میں خود بدولت کا دشمن کیا۔ نہیں جتنی اور مکانات میں یکایک جنبش اور ناگہانی لرزہ آتا ہے۔ درخت چوڑھ لٹکتے ہیں۔ اور پانی اوپر نیچے ہوتا ہے۔ دریاؤں اور نالابوں کو مچھلیاں باہر کھینچتی ہیں۔ زن و بچہ۔ مرد و عورت یا اللہ یا اللہ کہتے گرتے پڑتے گھر دن سو میدان میں آ بیٹھتے ہیں۔ یہ کیا ہیں۔ زلزلہ کے آثار اور تصرفات۔ انہیں کی بدولت خود بدولت اپنا اعتراف کراتے ہیں۔ اگر نہ سے واقعی یا بلا واسطہ مشاہدہ یہی اعتراف اور یقین کا مدار ہے۔ تو پھر زلزلہ کا اعتراف شکل

اگر یہ دریافت کیا جاوے۔ کہ خوشی کا رنگ اور جو دیکھا ہے۔ اور اسکا
 فوٹو کس طرح لیا جاسکتا ہے اور اسبطح درد کی رنگت اور غم کی شبیہ کیسی ہوتی ہے۔
 تو شاید ساری دنیا میں سے ایک شخص ہی اسکی تشریح کر سکیگا۔ حالانکہ وہ کون فرد
 بشر ہے۔ جو آئے دن خوشی اور غم نہیں دیکھتا۔ کیون اور کس طرح خوشی اور غم محسوس
 کی جاتی ہے۔ کیا کسی شکل و صورت یا کسی فوٹو سے۔ ہرگز نہیں صرف آثار اور تصرفات پر
 جو چیزیں یا جو طاقتیں ہمیں نظر نہیں آتیں۔ یا جو ہماری نگاہوں کو اوہل ہیں۔
 اُنکے اخفا اور استتار کا یہ باعث نہیں۔ کہ انکا وجود ہی نہیں۔ بلکہ یہ کہ وہ نہایت
 لطیف اور نہایت قومی الاثر ہیں۔ اگر عام بصریات کی طرح وہ بھی منصفہ ظہور میں اگر
 عالم مشاہدہ میں آدیں۔ تو ممکن ہے کہ ہماری قوت باصرہ یا بصارت اُنکی تاب ہی نہ لاسکو۔
 ہوا یہی ہماری زندگی کا ایک باعث ہے۔ لیکن اگر ہوا کے بالائی طبقات میں ہمارا مسکن
 ہو۔ تو ہم ایک دم ہی زندہ نہ رہ سکیں۔ اکثر مواد کی رویت یا عدم رویت اُنکی لطافت
 اور کثافت پر موقوف ہے۔ جو چیزیں اور جو مواد زیادہ تر لطیف ہیں۔ وہ رویت میں نہیں
 آتے۔ مادہ رویت میں آتا ہے۔ اور ہر کوئی اُسے دیکھ سکتا ہے۔ لیکن جو ہر جو اجزائے
 صغیرہ مادہ میں داخل ہے۔ وہ دیکھا نہیں جاسکتا۔ حالانکہ ہر کوئی اُسکا مُقر ہے۔ کہ جو ہر راہ
 کے اجزائے صغیرہ ہیں۔ ہر مادہ میں جو ہرات کی طرح مسامات ہی شامل ہیں۔ اور وہ جو اہر
 سے بڑے ہی ہوتے ہیں مگر وہ بھی بالکلیت مشہود نہیں ہیں۔ بعض وجود اور بعض
 طاقتیں ایسی ہیں کہ اُسے صرف ہماری آنکھیں ہی دیکھ سکتی ہیں۔ اور بعض وجود ایسی ہیں
 کہ بذریعہ خوردبین کے دیکھے جاسکتے ہیں۔ اگر ایسی ٹین خوردبین سے نہ دیکھیں تو نظری

بقیہ حاشیہ۔ سہوگا۔ ایک شخص ہم کو نہیں گرہ لگتا ہے اور بد پوش ہو جاتا ہے۔ ہم یقین کرتے ہیں کہ اسے کچھ ہو گیا ہو۔ اور اس پر
 کوئی بیرونی یا اندرونی آفت آئی ہو۔ اپنی اپنی سمجھ کے موافق ہر ایک شخص اس حادثہ کی تخیس کر رہے ہے۔ خواہ رابونین خلاف
 ہی ہو۔ اسکا ہر شخص محترم ہوگا۔ کہ اسکا موجب کوئی ضرور ہو۔ اسبطح اور جو دائرہ غیر مریہ کی بابت قیاس ہو سکتا ہے۔
 باین حالات اصول یہ ہوگا۔ کہ ہر ایک طاقت کا وجود محض مشاہدہ پر ہی موقوف نہیں۔ بلکہ اسکے آثار اور تصرفات
 بقا بلکہ مشاہدہ کے زیادہ تر اُس کی ہستی پر مشاہدہ ہوتے ہیں۔ ۱۱۔

نہیں آتیں۔ میوٹن اور ہیلون یا پانی میں جو چھوٹے چھوٹے کپڑے ہوتے ہیں وہ آنکھوں سے نظر نہیں آتے۔ مگر خوردبین سے دیکھے جاتے ہیں۔ بعض اجسام کی حقیقت اس وقت تک نہیں کہلتی جب تک عمل کیمیائی سے انہیں دیکھا نہ جاوے۔ غرض دنیا اور موجودات میں بہت سے ایسے وجود اور ایسی طاقتیں ہیں جنہیں انسان بہرہ صفاق یومنون بالغیب ایمان اور یقین لاتا ہے۔ یا لائے ہوئے ہے۔ اور اگر اس طرز یقین سے اعتراض کیا جائے تو ایک نہیں میٹون وجود اور بیٹون اسٹیپار سے انکار کرنا پڑے گا۔

بصریات کا سلسلہ بہت کچھ کیا بالکل ہی آنکھوں سے متعلق سمجھا جاتا ہے۔ لوگوں کا خیال یا یقین ہے کہ صرف آنکھیں ہی دیکھتی اور آنکھیں ہی مشاہدہ موجودات کرتی ہیں۔ اگر آنکھیں نہ ہوں تو کچھ بھی نہ دیکھا جاوے۔ بیشک آنکھوں اور بصارت پر بہت کچھ ملاحظہ اور آنکھیں بہت کچھ دیکھتی اور مشاہدہ میں لاتی ہیں۔ لیکن صرف آنکھوں پر ہی سب کچھ چھوڑ دینا خلاف حقیقت ہے۔

جو کچھ ہم اس موجودات میں دیکھتے اور جن پر ہم یقین کرتے ہیں۔ وہ باعتبار حالات اور کیفیات کے مندرجہ ذیل اقسام پر ہیں:-

(الف) بصریات بلا واسطہ

(ب) بصریات بالواسطہ

(ج) تحت آثار و تصرفات عائدہ

(د) تحت سمعیات مشتبہ

جو وجود اور جو چیزیں باہر دک ٹوک ہماری نگاہوں سے گذرتی ہیں۔ وہ بصریات بلا واسطہ ہیں ہم انہیں بلا کسی وقت کے دیکھتے اور پاتے ہیں۔ اُن میں کوئی مداخلت نہیں رہتا۔

اگر جو گ اعطاطات بلا واسطہ ہستی سے حرف بایں بنیاد انکار کرتے ہیں۔ کہ وہ آنکھوں کی نہیں دیکھی جاتی یا اُس کا جسمانی مشاہدہ نہیں ہوتا۔ وہ اگر اور ایسے نفسیات پر غور کریں جو بلا جسمانی مشاہدہ کے تسلیم کر لئے گئے ہیں۔ تو انہیں ماننا پڑیگا کہ ہم ایک ہی نہیں بلکہ اور بھی صدقہ طاقتیں بلا دیکھے اور بلا جسمانی مشاہدہ کے مانتے ہیں۔ اور سوائے اسکے ہمارا گذارہ نہیں ایک شق چھوڑ دینا اور شق ثانی مان لینا اصول تحقیق کے خلاف ہے۔ ۱۲۔

جو شے کسی آلہ یا خوردین وغیرہ کے ذریعہ سے مشاہدہ میں آتی ہیں۔ وہ بصریات بالواسطہ ہیں۔ جب تک واسطہ موجود نہ ہو۔ اُن کا وجود بوجہ لطیف یا غایت اخفار کے مشاہدہ میں نہیں آسکتا۔

جو شے بالواسطہ ہی نہیں دیکھی جاسکتی ہیں۔ اور کوئی آلہ یا اوزار آجنگ اُن پر محتوی نہیں ہوا۔ وہ اپنے آثار اور تصرفات جاریہ کے ذریعہ سے مشاہدہ اور رویت میں آتی ہیں۔

تبعض ایسی شے ہیں جن کا یقین اور اعتراف ہم محض سمعیات کے اعتبار پر کرتے ہیں۔ جو لوگ سلسلہ تعلق موجودات سے قطع کر چکے ہیں۔ اور جو وجود ہمیشہ کے لئے اس سلسلہ میں سے الگ ہو چکے ہیں اُن کا اعتراف صرف سمعیات کے اعتبار پر ہوتا ہے ہم نے بونا پارٹ۔ سلطان محمود۔ راجہ اشوک دیکھا نہیں۔ لیکن ہم اُن کا یقین اور اعتراف ایسا ہی کرتے ہیں۔ جیسے اور بصریات کا۔ جو کچھ ہم پر ذریعہ تواتر اور دایات سمعی کے ثابت ہو چکا ہے۔ ہم اُسے تاریخی اعتبارات سے بصریات کے سلسلے میں ہی منسلک کرتے ہیں۔

قدرت نے موجودات کے دو حصے رکھے ہیں۔ یعنی جس طرح خدا انسان کے حواس ظاہری اور باطنی ہیں اسی طرح مجموعہ موجودات کے حواس بھی دو طرح کے ہیں۔

،، منظر عام

،، منظر خاص

منظر عام کے حصہ میں وہ تمام امور اور واقعات آجاتے ہیں۔ جو بلا کسی تردد اور کسر بدہمت کے خود بخود پورے ہو رہے ہیں۔ آنکھیں دیکھتی اور کان سنتے ہیں۔ جو شخص دیکھنے کے لئے آنکھ اور سننے کے واسطے کان رکھتا ہے وہ ضرور دیکھے اور سنیکا۔ جیسے ایک جاہل مستفید ہوگا ایسے ہی ایک عالم اور فاضل۔ جیسے ایک عالم کے کانون اور آنکھوں پر موجودات کی جاریہ مزاحمتیں موثر اور وارد ہونگی۔ ایسے ہی ایک جاہل پر عمل کرے گی۔ منظر خاص مرحلہ ہے جہاں موجودات اور عطیات قدرت کے کمالات اور مخفیات

کا تماشا اور اعلان ہوتا ہے۔ یہ تماشا وہی لوگ دیکھ سکتے ہیں۔ جو اپنے سینے انکے قابل ثابت کرتے ہیں۔ عام لوگ جانتے یا سمجھتے ہیں کہ بس آنکھوں کا کام صرف دیکھنا ہی ہے۔ اس خدمت کے سوائے اُن سے اور کوئی خدمت نہیں لی جاسکتی۔ یہ ایک جلد بازی ہے۔ آنکھوں کا صرف یہی کام نہیں۔ بلکہ یہ یہی کہ اُن کے مشاہدات اور انکی بصارت سے اور یہی صد ہا رموز پر آگاہی حاصل کی جاسکتی ہے۔

فاسفہ طبعیہ میں بصریات کا ایک فن رکھا گیا ہے۔ اور اُس فن سے داناؤں اور غور کرنے والوں نے صد ہا پوشیدہ باتیں نکالی ہیں۔

فن بصریات وہ فن ہے جس میں نور اور اجسامِ منیرہ اور مظلمہ سے من جہت اخراج اور عمل نور بحث ہوتی ہے۔ اس فن میں یہہ دکھایا جاتا ہے کہ اجسامِ منیرہ اور مظلمہ سے کیا مراد ہے۔ نور کا اخراج اور اجسام پر اُسکا اثر کیونکر ہوتا ہے۔ اور اجسام کتنے قسم پر ہیں اور آنکھیں نور کا استقاضہ کیونکر اور کن دلائل سے کرتی ہیں۔ انعکاس نور سے کیا مراد ہے۔ اور انکسار اور انخال سے کیا موعوم قدرت نے بیشک ہماری آنکھوں میں ایک طاقت اور ایک نور رکھا ہے۔ اور وہ بصارت پر موبد ہے لیکن اگر خارجی اجسامِ منیرہ سے انوار کا سلسلہ آنکھوں سے ملحق نہ ہو۔ تو آنکھیں کوئی مشاہدہ اور کوئی ادراک بصری نہیں کر سکتیں۔ جب ہم آنکھیں بچ لیتے ہیں۔ تو اسوقت باوجود روز روشن ہونیکے بھی ہم کوئی ادراک بصری یا مشاہدہ نہیں کر سکتے۔ یا جب روز روشن نہ ہو۔ یا کوئی اور خارجی روشنی نہ ہو۔ تو باوجود آنکھیں کھلی رہنے کے بھی بالکل بصارت کام نہیں دیتی۔ اس سے ثابت ہوا۔ کہ ہماری آنکھیں ہی اسی حالت میں مشاہدہ کرنے پر قادر ہیں جب خارجی انوار موجود ہوں۔ اس سے یہہ بھی نتیجہ نکلا کہ نری یعنی بصارت ہی کام کی نہیں۔ اور اسی

لہٰذا خیالی یا دہی طور پر تماشا مختلف صورتوں میں دیکھ سکتے ہیں۔ اور یہ قوت دہمہ یا خیالیہ سے ہوتا ہے۔ جب ہم کہیں کہیں پہنچ کر بھی خیالی اور دہی طور پر دیکھتے ہیں۔ تو ہماری چشم خیالی کے سامنے اشکال مہرہ پھر لئے نکلتی ہیں۔ خواہ اُنہی باوجود کہ آنکھیں بند ہوتی ہیں۔ اور ہم بالکل دنیا و مافیہا سے غافل ہوتے ہیں۔ پھر بھی عالمِ سیداری کی طرح برابر دیکھتے اور سنتے ہیں۔ اور اگر ہم جاگ نہ آئیں اور ہم اسی حالت میں پڑ کر رہیں۔ تو جسے عالمِ سیداری میں بلا خدشہ کام کئے جاتے ہیں۔ اسی ہی عالمِ خواب میں بھی

پر بس اور خاتمہ نہیں بلکہ خارجی اور باطنی دونوں چشموں کا ہونا ہی لازمی اور مشروط ہے۔
جو طاقت ہماری یعنی بصارت پر روشنی ڈالتی ہے۔ اسکا نام نور ہے۔

۱) نور ایک لطیف مادہ ہے۔ جو کہ اجسام میں رہ کے مواد یا اجزاء و صغیر سے مرکب
یا مؤلف ہے اور ان اجسام سے خارج ہو کر بشکل خطوط مستقیمہ لغایت سرعت
دیگر اجسام سے ٹکراتا ہے۔ اور آگاہین اسکا عکس قبول کرتی ہیں۔

بعضوں نے کہا ہے۔ کہ نور مادہ نہیں۔ بلکہ ایک اتھرا زنی الائیتر ہے جو غایت
لطاقت میں ساری اور موثر فی السکون والا اجسام ہے +

نور کے تین خواص ہیں :-

(۱) نور اجسام میں رہ سے ہر جہت میں بالتساوی منتشر ہوتا ہے۔

(نوٹ) (۲) اگر ہر جہت میں بالتساوی منتشر نہ ہو۔ تو لازمی ہے کہ کسی جہت میں کچھ حالت
ہو اور کسی میں کچھ اور چونکہ اجسام میں رہ سے انبعاث الوار یکدفعہ بلا وقفہ اور بلا مزاحمت
کئے ہوئے رہتا ہے۔ اسواسطے ہی قیاس کیا جا دیگا۔ کہ بالتساوی انبعاث ہے۔

(۲) نور خطوط مستقیمہ میں خارج ہوتا ہے۔

جب شمایین نکلتی ہیں تو وہ بصورت خطوط مستقیمہ ہوتی ہیں۔ یہ اسواسطے کہ
جو شے پورے زور اور کمال سرعت سے خارج ہوگی۔ وہ ضرور ہے کہ بخط مستقیم

بقیہ حاشیہ مشغول ہیں۔ آنکھیں اور کان تو بند ہوتے ہیں۔ پھر کیون ہم دیکھتے اور سنتے ہیں صرف اسوجہ کہ ہم ظاہری توت
بصارت کو علاوہ ایک باطنی بصارت ہی حاصل ہے۔ اور ہمارے مشاہدات اور بصریات کا سلسلہ نر کر یعنی عل پر ہی ختم نہیں ہو جاتا۔ بلکہ
باطنیات سے بھی کام لگتا ہے۔ اور موجودات کا بہت سا حصہ اس قیل سے ہے۔ کہ اسکا وجود اور اسکی ہستی باطنی مشاہدات اور باطنی
مشاہدات کے تابع ہے۔ اور اسکے ذریعے سے ہم اس پر یقین لاسکتے ہیں۔ - ۱۲ -

۱) نور اپنی مرکز کو یہ خطہ مستقیمہ منتشر ہوتا ہے۔ مگر جس اجسام پر اسکی فکر اور نہ پڑتی ہے۔ اکی شکل قبول کر لیتا ہے۔ اس سے
یہ لازم نہیں آتا کہ اسکی اصلی رفتار میں کوئی فرق ہے۔ جسکو نور کا نزول ہمیشہ بخطہ مستقیمہ ہی ہوتا ہے۔ خواہ کسی حالت میں
جو اشکال اور جو صورت سے قبول کرتے ہیں۔ وہ اپنی حالت کے مطابق اسکا عکس لیتی ہیں۔ ایک مثلث شیشہ (منشور مثلثی)

میں آفتاب کی شعاعیں مستقیمہ ہی پڑیں گی۔ مگر شیشہ میں جو عکس ہوگا۔ وہ مثلث نما ہوگا۔ - ۱۲ -

خارج ہو۔ آفتاب کی کرنیں اور شعاعیں ہمیشہ بہ خط مستقیم خارج ہوتی ہیں۔ بعض نے یہ تاویل بھی کی ہے۔ کہ چونکہ اخراج اشعہ جسم منیرہ کے ہر جہت سے ہوتا ہے۔ اس واسطے سوائے صورت مستقیمہ کے اور کوئی صورت اختیار ہی نہیں کی جاسکتی * بعضوں نے آگ کی مثال دیکر یہ ثابت کرنا چاہا ہے۔ کہ سوائے خطوط مستقیمہ کے ہی اشعہ منتشر ہوتے ہیں۔ لیکن اسکا جواب یہہ دیا گیا ہے۔ کہ گرہ مار کی تمام اشعہ بہ خط مستقیم خارج ہوتی ہیں۔ ہوا جب حائل اور مزاحم ہوتی ہے۔ تو صورت مستقیمہ بدل جاتی ہے۔

(۳) نور ہر جسم سے ٹکڑ کھاتا ہے۔ خواہ جسم شفاف ہو اور خواہ مظلم۔ عام اس سے کہ وہ جسم اُسے قبول کرے یا کرے۔

نور میں ایک طاقت اور ایک سرعت ہے۔ جیکون نے ثابت کیا ہے۔ کہ نور ایک ثانیہ میں ۱۹۲۰۰۰ میل طے کرتا ہے۔ نور عامل ہی ہے۔ اور معمول ہی۔ کل اجسام پر اسکا احتوا اور عمل ہے اور ہر جسم سے اسکی ٹکڑ لگتی ہے۔ لیکن وہ معمول ہی ہے۔ معمول سے ہماری مراد یہہ ہے۔ کہ اُس سے بہ جیل علمیہ کام لیا جاسکتا ہے *

اجسام منیرہ سے لگاتار اور بلا مزاحمت جو انوار اور جو اشعہ ہر جہت میں منتشر ہو رہے ہیں وہ عجب اور رایگان نہیں ہیں۔ اور نہ محض اس غرض سے کہ ہم اپنے روزمرہ کے بصریات میں اُن سے کام لیں بلکہ اس واسطے کہ انہیں مدبرانہ اور حکیمانہ نظروں سے دیکھیں اور شہین تجربہ میں آزمائیں۔ اور اُنکے زور سے استقرای طریق پر انسانی آسائش اور راحت کی واسطے مختلف وسائل پیدا کریں۔ یہہ انوار اور یہہ اشعہ صرف جمائی ضروریات پر ہی حاوی نہیں ہیں۔ بلکہ بہ قول بعض فلاسفران ہندو روحانی ترقیات کے لئے ہی انکی ضرورت ہے۔ بعض مترادفین ہند نے انوار اور اشعہ کا عکس روحانیت پر بھی لیا ہے۔ میں نے ایک ہندی کتاب میں دیکھا ہے۔ کہ یوگ و دیان میں بعض مترادفین ہند آفتاب یا چاند کی شعاعوں سے کام لیتے رہے ہیں۔ اس عمل کا ذکر حال کے فن مسمریزم میں بھی پایا جاتا ہے۔ اور بعض عالموں نے معمولوں سے یہ مشق بھی کرائی ہے

گروہ چاند کی طرف ٹٹکنی باندھ کر بیٹھے ہیں۔ اور بعض نے ثابت کیا ہے کہ اس قمری عمل سے عالمین نے فائدہ ہی اٹھایا ہے طبی طریق پر یہی آفتابی اور قمری شعاعوں سے فائدہ اٹھایا گیا ہے۔ چنانچہ ابولعین ڈاکٹر آفتابی شعاعوں سے علاج معالجہ بھی کرتے ہیں۔

موجودات کا مطالعہ غور سے کرو۔ اس کے باطن میں۔ اُس کے ظاہر سے زیادہ اور قیمتی فائدے ہیں۔

آفتاب حرارت اور سوزش کا ہی مخزن نہیں۔ اور چاند میں سردی ہی نہیں بھری۔ آگ جلاتی ہی نہیں۔ پانی غرقاب ہی نہیں کرتا اور نہ حرف ہماری پیاس بجاتا ہے۔ ہوا ہمیں سردی نہیں رکھتی بلکہ یہ سب طاقتیں ہمیں اور یہی فائدے بخشی ہیں۔ جو دیکھتے اور جو غور کرتے ہیں۔ پاتے ہیں اور جو غور نہیں کرتے انہیں کچھ نہیں ملتا۔ قدیر

۲۲ - اتفاق

لفظ اتفاق یا اتفاقاً سے وہ کیفیت یا وہ حالت مراد ہے جو سلسلہ موجودات اور وقوعات کی بحث میں بمقابلہ ایک ارادہ یا طاقت کے اطلاق پاتی ہے۔ یا ان لفظوں سے وہ کیفیت مراد لی جاتی ہے۔ جس سے موجودات اور وقوعات کے وجود پر استدلال کیا جاتا ہے۔ موجودات اور وقوعات کا وجود اور وقوع کو باعتبار ایجاد اور القاع زیر بحث چلا آتا ہے لیکن ایسے وجود اور وقوع کے وجود سے کوئی فریق ہی منکر نہیں۔ ہم یہ تو تسلیم کرتے ہیں کہ ایک موجود اور ایک وقوع کا وجود ہے۔ لیکن اس وجود یا اُس وقوع کے استدلال کی نسبت آپس میں اختلاف ہے۔

۱) وجود باعتبار وجود نہیں کہتا ہے۔ ۲) "وجود مری" ۳) "وجود غیر مری"

وجود مری کی ہی دو قسمیں ہیں۔ ۱) "دیکھا گیا" ۲) "دیکھنے کے قابل"

بہت سی ایسی وجود یا ایسی کیفیات ہیں جنہیں ہم دیکھتے تو نہیں۔ لیکن دیکھنے کے قابل ہیں۔ یا جنہیں ہم دیکھ سکتے ہیں پتائی

بعض کے خیال میں کوئی وجود اور کوئی وقوع بغیر کسی علت کے وجود پذیر نہیں ہو سکتا
بعض کے خیال میں علت لازمی ہے لیکن علت العلل کوئی نہیں ہے۔
بعض کے خیال میں علت کا علم اور راک ہو سکتا ہے اور بعض کے خیال میں نہیں ہو سکتا +
بعض کے خیال میں یہ علت یا بہ علتیں کسی ایک فاعل کے ارادہ کے تابع ہیں۔ اور بعض کے
خیال میں ایک فاعل دوسرے کے تابع نہیں، ہر فاعل بجا خود اور بذاتہ مختار ہے +
بعض کے خیال میں فاعل ذی الارادہ ہے۔ اور بعض کے خیال میں ذی الارادہ نہیں ہے +
بعض نے یہ تشریح کی ہے کہ

”نہ کوئی فاعل ہے۔ اور نہ کوئی علت۔ محض اتفاق سے یا اتفاقاً سب کچھ ہو رہا ہے۔
ہم نہیں جانتے کہ کیوں ایسا ہو رہا ہے۔ اور کب سے یہ سلسلہ چلا جاتا ہے۔ اور کب تک
چلا جاویگا۔ جو کچھ ہو رہا ہے یا جو کچھ ہوتا ہے۔ اس سے نہ تو کسی قوت فاعلی یا فاعل کا
استدلال کر سکتے ہیں۔ اور نہ ہی کوئی علت یا علت العلل شکل سکتی ہے۔ یوں ہی ہوتا آیا ہے
اور یوں ہی ہوتا جائیگا۔

یہ تو ہم کہہ سکتے ہیں۔ کہ

”یوں ہی ہوتا آیا ہے یا

”یوں ہی ہو جائیگا۔

لیکن کسی ابتدایا انتہا کے نہ ماننے سے یہ لازم نہیں آتا۔ کہ ہم یہ ہی مان لیں۔ کہ اسکا کوئی
فاعل یا سلسلہ فاعل ہی نہیں۔ کیونکہ اقتدا و زمانہ یا انقضاء و زمانہ کی بحث اس خیال کی نفی نہیں
کر سکتی۔ ہم مان لیتے ہیں کہ :-

بقیہ حاشیہ۔ جرم یا جرم بیرون میں ہاکی جلتے ہیں۔ گو ہم انہیں سرسری نگاہ میں دیکھتے تو نہیں پر ان کا وجود کسی نہ کسی
طریقہ پر دیکھ جانے کے قابل ہو جس پر کہ ہم انہیں اگر اوقات خود میں کوئی دیکھ ہی لیتے ہیں۔ غیر مری کی ہی دو تین ہیں۔

(۱) ”وہ غیر مری حکم دیکھ کر پرانگ آکھیں یا کوئی آلہ قادر نہیں ہوا۔ اور نہ کوئی ایسی سبیل نظر آتی ہے۔

(۲) وہ غیر مری جنہیں ہم آکھیں نہ تو دیکھ سکتے ہیں۔ اور نہ کوئی آلہ انکی رویت پر قادر ہو سکتا ہے ان میں خواہ کوئی سی

صورت ہو۔ و جو شے کو انکا نہیں کیا جا سکتا۔ اگر ہم وجود شے کو انکا کریں۔ تو پھر یہیں باعتبار اس اصول کا اگر وجود نہ ہو تو انکا کرنا

۱۱ یون ہی ہوتا آیا ہے۔

۱۱ اور یون ہی ہوتا جائیگا۔

لیکن سوال یہ ہے کہ :-

۱۱ کیونکر ایسا ہوتا آیا ہے۔

۱۱ اور کیونکر ایسا ہوتا جائیگا۔

اگر ان سوالوں کا یہ جواب ہو کہ "اتفاقاً ایسا ہوتا آیا ہے
اور اتفاقاً ایسا ہوتا جائیگا۔"

تو یہ بحث ہونی چاہئے کہ

۱۱ اتفاق سے کیا مراد ہے۔

۱۱ اور اسکی بنیاد کس پر ہے۔

لفظ اتفاق یا اتفاقاً سے دو ہی مرادیں لی جاسکتی ہیں۔

۱۱ (۱) جو کچھ ہو رہا ہے یا جو کچھ آئندہ ہوگا۔ وہ چند ایسے اسباب کے تابع ہے۔ کہ جن میں سے بعض اسباب کا تو ہمیں علم ہے۔ اور بعض اسباب ہمارے ادراک یا محیط علم سے باہر ہیں۔ اور یہ اسباب کسی نہ کسی فاعلی علت کے ماتحت ہیں۔

۱۱ (۲) جو کچھ ہو رہا ہے یا آئندہ ہوگا۔ گو وہ کسی علت کے تابع ہو۔ لیکن یہ کہنا کہ وہ علت فی الارادہ یا ذی غرضی غم ہے یا اُس علت کے افعال کا کسی جہت سے کوئی علاقہ یا کوئی نسبت ہی ایک غلط اصول ہے۔

۱۱ ہمیں اس بحث سے کوئی سروکار نہیں کہ کوئی علت ہے یا نہیں۔ یا ایسی علت فی الارادہ ہی یا غیر ذی الارادہ یا اُس کے افعال کی کسی نسبت ہے یا نہیں یا خود بخود ایسا ہو رہا ہے۔ اور ایسا ہی ہوتا جاوے گا۔

اس آخر شق کے سوا اور جتنی شقیں ہیں۔ گو وہ قابل خطاب یا قابل بحث ہیں۔ لیکن

بقیہ حاشیہ۔ حالانکہ انہیں ہم دیکھتے ہیں۔ لیکن ان کو وجود ہی انکار نہیں کرتے۔ ان اگر ثابت کیا جاوے۔ کہ ایسا وجود

فی الحقیقت ہی نہیں۔ تو یہ جمل بات ہی۔ ۱۲۔

چونکہ انکی صورت اس شق آخر سے مغایر ہے۔ اس واسطے اسکے ساتھ کوئی تعلق یا نسبت نہیں +

جب یہ بحث کی جاتی ہے کہ
 "جو کچھ ہو رہا ہے۔ یہ اتفاق ہے یا خود بخود ہو رہا ہے۔
 "جو کچھ ہو گا۔ وہ اتفاق ہو گا۔ یا خود بخود ہو گا۔"

تو یہ کہنا پڑیگا کہ موجودات اور وقوعات کی کوئی علت فاعلی نہیں ہے۔ نہ کوئی اعلیٰ طاقت
 ان پر حاوی ہے جب ہم اس امر کے قائل ہونگے۔ کہ جو کچھ ہو رہا ہے۔ خود بخود ہو رہا ہے۔
 تو ہمیں شرعاً یہ سوال حل کرنے ہونگے۔

(الف) کیا طاقت خود بخود کسی ترتیب اور قاعدہ کے تابع ہے۔

(ب) کیا کوئی ترتیب اور کوئی قاعدہ ارادہ سے باہر یا مغایر ہوتا ہے۔

(ج) کیا جو کچھ ہو رہا ہے۔ یہ ایک ترتیب اور ایک قاعدہ ہی ہوتا ہے۔

(د) کیا ایک ترتیب اور قاعدہ کے تابع ہونا فانی مفہوم خود بخود یا اتفاق کر نہیں ہے۔

جب یہ کہا جاتا ہے۔ کہ

"اتفاق ہو گیا یا خود بخود ہو گیا۔"

تو وہ کسی ترتیب اور کسی قاعدہ کے تابع نہیں سمجھا جاسکتا۔ اور اس میں کوئی ارادہ اور کوئی

پابندی نہیں ہوتی۔ اور کوئی ترتیب یا کوئی قاعدہ ارادہ کی پابندی سے باہر نہیں ہوتا۔

اس لفظ خود بخود اور اتفاق یا اتفاقاً میں ایک لغوی نسبت ہے۔ جو لوگ اس بات کے قائل ہیں۔ کہ دنیا میں جو کچھ ہو رہا ہے

یا ہوتا ہے۔ یہ سب کچھ ایک اتفاقی حالت ہے۔ وہ دراصل اس امر کے قائل ہیں۔ کہ جو کچھ ہوتا یا جو کچھ ہو رہا ہے۔ خود بخود

ہوتا اور خود بخود ہو رہا ہے۔ خود بخود کے مفہوم میں سوائے خود بخود کے اور کوئی ذات یا طاقت داخل نہیں ہے۔ گو بعض

لے یوں ہی تشریح کی ہے۔ کہ جو اشخاص ایسے قائل ہیں کہ

"سب کچھ خود بخود ہی ہو رہا ہے۔" وہ اسکی تہ پر نہیں پہنچے ہیں۔ کیونکہ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ خود بخود ہو رہا ہے یا خود

بخود ہوتا ہے۔ تو اس سے لازم نہیں آتا کہ اُس خود بخود میں کوئی اور طاقت یا کوئی اور وجود محرک یا ذلیل نہ ہو۔ خواہ وہ

محرک بالقوہ ہو خواہ بالفعل۔ جب یہ کہا جاتا ہے کہ

پانی خود بخود اچھل کر بہ گیا۔

اسمین کوئی ترتیب اور کوئی قاعدہ نہیں پایا جاوے گا۔

کیونکہ اگر دوسری مرتبہ پانی ایسے ہی بہے گا۔ تو اس کا بہاؤ کسی اور ہی طریق پر ہو گا۔ یہی دلیل اس پر ہے کہ ایسا بہاؤ خود بخود ہوتا ہے۔ اور کسی قاعدہ کی پابندی سے باہر تھا۔ جو کچھ ہو رہا ہے ہم دیکھتے ہیں۔ کہ وہ ایک قاعدہ اور ایک ترتیب سے ہو رہا ہے۔ گو ہم بعض صورتوں میں ایک بے ترتیبی اور بیقاعدگی بھی پاتے ہیں۔ لیکن دراصل کوئی بیقاعدگی اور بے ترتیبی نہیں ہوتی۔ ہم سلسلہ ترتیب اور قوانین ایقان پر غور کرنے کے بہت کم عادی ہیں۔ یا بالکل سرسری نظر سے دیکھتے ہیں۔ اگر بہ نظر غائر دیکھیں تو کوئی امر یا کوئی دفعہ بھی ترتیب اور قاعدہ سے باہر نہیں ہو گا۔ نیز غیر کمائیوں کی طرح ایک ہستی دوسری ہستی سے اور ایک علت دوسری علت سے وابستہ اور مربوط ہے۔ سلسلہ موجودات اور سلسلہ وقوعات میں جو ترتیب اور جو باقاعدگی

بقیہ حاشیہ۔ "ہو خود بخود چل رہی ہے" "میں خود بخود برس رہا ہوں" "بادل آرہے ہیں"

ۛ "دھوپ پڑتی ہے" "سردی کا اندر ہے"

تو ان مقولات سے مراد نہیں ہوتی کہ ان واقعات میں کوئی اور طاقت شامل نہیں۔ سب وقوعات میں کوئی نہ کوئی اور طاقت شامل ہے۔ جیسا ہم یہ کہتے ہیں۔

"ہم کرتے ہیں" "میں کرتا ہوں"

"ہم کرینگے" "میں کرونگا"

"میں چاہتا ہوں" "میں چاہوں گا" "میں جانتا ہوں"

تو ان حالتوں میں چند اور طاقتیں بھی شامل ہیں جنہیں یا تو ہم کچھ نہ کچھ جانتے ہیں۔ اور یا ہماری علم سے باہر ہیں۔

خود کوئی کسی صورت ہو اتفاق۔ اتفاقاً اور خود بخود کے مفہوم میں ایک نسبت مخفی موجود ہے۔ اور دونوں سے ایک ہی مراد ہے۔ جو

شخص یہ دونوں صورتیں ایک ہی مفہوم کے تابع نہیں سمجھتا وہ ایک دوسری بحث چھیڑتا ہے جو اس سے الگ ہے۔ ۱۲۔

۱۵ گوبانی بظاہر خود بخود اچھلا اور جاری۔ لیکن اسکے واسطے ہی کوئی نہ کوئی محرک ضرور ہو گا۔ یا ہوا کے چھونکے نے حرکت

دی ہو گی۔ اور یا کوئی دھکا لگا ہو گا۔ یا کوئی اور اندرونی باعث ہو گا۔ کیونکہ یہ تو ہو سکتا ہے۔ کہ ہمیں باعث کا علم نہ ہو۔ لیکن یہ

نہیں ہو سکتا۔ کہ کوئی باعث یا کوئی موجب ہی نہ ہو۔ اگر ہم بواعث اور محرکات کے سلسلہ پر غور کریں تو ہمیں آخر پر پہنچ جاوے گا۔

پائی جاتی ہے۔ اُس سے صاف طور پر یہ پتہ لگتا ہے۔ کہ یہ تمام سلسلہ کسی فاعل ذی الارادہ کے ہاتھ میں ہے۔ اور اُس نے اسکے واسطے ایک ایسا جامع مانع قانون تدوین کر رکھا ہے۔ جو کسی حالت میں ہی شکست نہیں ہوتا۔ سائینس دانوں نے لگاتار اور مسلسل کوششوں سے یہ نتیجہ نکالا ہے۔ کہ کسی سلسلہ موجودات اور وقوعات میں ہی گڑبڑ اور بیجا عددگی نہیں پائی جاتی :-

ایک ڈرہ دوسرے ڈرہ سے اس خوش اسلوبی سے پیوست اور متراج رکھا ہوا۔ اور ایک گندمی دوسری گندمی سے اس خوبی سے جوڑی گئی ہے۔ کہ عقل انسانی حیران ہی نہیں ہوتی بلکہ اُس سے ایک جامع کاریگری اور صنایع کی صنایع پر استدلال اور استہاد کرتی ہے۔

ہو ایک قاعدہ ایک ترتیب سے چلتی ہے۔ مینہ ایک قانون کے تابع برتا ہے۔ سورج ایک قاعدہ سے نکلتا اور ایک قاعدہ سے ہی چھپتا ہے۔ شعل کی رفتار بھی ایک قانون کے تابع ہے۔ انسانی خلقت اور انسانی نشوونما بھی ایک قاعدہ ہی کے تابع ہے۔ زندگی اور موت بھی ایک قاعدہ ہی رکھتی ہے۔ ایک نوع موجودات یا ایک شق وقوعات سے لیکر اخیر تک دیکھتے جاؤ کوئی شق یا کوئی نوع بھی بقیہ قاعدہ اور بے ترتیب نہ نکلیں گی۔ جہاں کبھی ترتیب اور قاعدہ میں فرق آیا۔ وہیں صورت حال بگڑ گئی۔ اور انقلاب آگیا۔ کسی حکیم نے کیا خوب کہا ہے :-

ااجاگانہ صحیفوں میں قانون کی کیون تلاش کرتے ہو۔ اوپر نیچے ارد گرد قانون ہی

بقیہ حاشیہ کہ ہر حرکت یا ہر متین یا ہر وقوعہ کا کوئی نہ کوئی سبب ضرور ہوتا ہے۔ عام اس سے کہ ہمیں اسکا علم ہونا نہ تو مان ہیہ کہ کہتے ہیں۔ کہ ہم ان وقوعات کے قوانین القاعی سے بالکلیت واقفیت اور شناسائی نہیں رکھتے۔ یادہ ہماری جیٹہ ادراک سے باہر اور سترہین - ۱۲ -

اس سلسلہ ارتقا ہی ایک قاعدہ ہی ہے۔ گو قاعدہ ارتقا کے خلاف بہت سے حکما رہیں۔ اور ان کو دلائل بھی سرسری اور بونڈ نہیں ہیں۔ لیکن باوجود اسکے ابطال کے ہی انسانی نشوونما کا ایک قاعدہ ہی قرار دینا پڑیگا۔ اُسے چاہئے ارتقا کے لو اور چاہئے کہہ اور جو طریقہ قرار دینگے۔ وہ کسی نہ کسی قاعدہ کے ہی تابع ہوگا۔ ۱۳ -

قانون ہے جب کوئی ہستی اور کوئی وجود یا کوئی وقوعہ اور کوئی حادثہ اور کوئی کیفیت ہی قانون یا حد قانون سے باہر نہیں۔ تو پھر مان لینا کچھ مشکل نہیں۔ کہ ہمارے ارد گرد تمام قانون ہی قانون ہے۔

ہم خود بھی کسی نہ کسی قانون کے تابع ہیں۔ اور دوسرے ہی ہماری طرح قانون کے پابند ہیں۔ اس سلسلہ سے نہ کوئی باہر جاسکتا ہے اور نہ کسی کی ہستی اس سے آزاد ہو سکتی۔ کون کرایسی ہستی ہے جو ہستی قانون نہیں رکھتی۔ سچ تو یہ ہے۔ کہ ہم خود بھی ایک قانون اور ایک ضابطہ ہیں۔ ہوا ایک قانون ہے۔ زمین ایک قانون ہے۔ آسمان ایک قانون ہے۔ آفتاب ایک قانون ہے۔ ہاتھ ایک قانون ہے۔ انسان ایک قانون ہے۔ حیوان ایک قانون ہے۔ یہ تمام موجودات اور وقوعات اس ضابطہ یا اس قانون کی تشریح ہیں۔ جو ضابطہ ازل سے موسوم ہو۔ کون ہے جو اس قانون میں نقص نکالے۔

کون ہے جو اسکی بدریکڑے۔ کون ہے جو اس کا مقابلہ کرے۔ کون ہے جو اس میں فی نکالے۔ کون ہے جو اسکے غوامض تک پہنچ سکے۔ کون ہے جسے اس پر بالکلیت عبور ہو۔ کون ہے جسے اسکے مطابق عقل و شعور ہو۔ جب یہ تمام سلسلہ کسی نہ کسی قانون اور قاعدہ کے تابع ہے۔ تو کیفیت خود بخود یا اتفاق اور اتفاقا کے منافی ہوگا۔ کیونکہ خود بخود کی تعریف یہ ہے۔ کہ وہ کسی قاعدہ پر ترتیب کے تابع نہ ہو۔ یا یہ کہ اس میں ایک قسم کی بے ترتیبی اور بے قاعدگی پائی جاوے۔ مثلاً اگر آفتاب کا طلوع اور غروب سلسلہ بے قاعدہ ہوتا۔ تو ضرور ہوتا۔ کہ وہ کبھی نہ کبھی اپنے خلاف عادت بھی نکلتا اور ڈوہتا۔ یا آفتاب کبھی حدت اور پیش سے بھی خالی ہو جاتا۔ اور ہفتا میں بہہ طاقت پیدا ہو جاتی۔ آفتاب پر کیا موقوف ہے۔ اسی طرح اور یہی صد سلسلے شہادت میں لئے جاسکتے ہیں۔ اگر یہ کوشش کی جاوے کہ کسی قدرتی

سے پیشہ سیکڑن قانون اور محققوں نے صحیفہ قدرتی کا تشریح کی ہے۔ اور صدر فاضل اور فلاسفر اس ساحل آئندہ ہیں۔ لیکن ان میں کوئی کتنا ہی ہیں۔ جنہیں بالکلیت اس میں دسترس ہوئی ہو۔ جو لوگ اسکے کسی کنارے تک پہنچیں۔ یا کسی قدر کے بہت ہی مڑیں۔ اب جانا کہ کچھ یہی نہ جانا۔ “ ۱۲۔

سلسلہ میں ملے قاعدگی ثابت کی جاوے تو مشکل ہی نہیں بلکہ ناممکن ہوگا۔ دنیا میں ایسے لوگ ہی گذر رہے ہیں کہ جنہوں نے قدرت کے سلسلوں میں نقص نکالنے کی کوشش کی ہے مگر باوجود مساعی شستہ کے انہیں قائل ہونا پڑا ہے کہ خود ان کے فہم اور ادراک کی غلطی تھی۔

خلافاً اس کے اتفاقی یا خود بخود سلسلوں میں ایک نہیں ہزاروں بڑے اعتدال اور نقص پائے جاتے ہیں۔ خود بخود اور خود روی میں کو فرق ہے۔ مگر کچھ نہ کچھ نسبت ہی ہے۔ خود روی ہر حالت میں اچھی اور باضابطہ ہی ثابت نہیں ہوتی۔ سینکڑوں سقم نکلتے ہیں۔ ہر ایسا سلسلہ اور ہر ایسی حالت جو خود بخود شمار ہوتی ہے۔ اپنی ذات میں کچھ نہ کچھ نقص رکھتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں ہم حالت خود بخود اور خود روی سے ایسا سلسلہ ہی مراد لے سکتے ہیں۔ جو کسی قاعدہ یا ضابطہ کے تابع نہ ہو۔ یا جہیں کوئی ترتیب قانونی نہ پائی جاوے۔

یہ

جب یہ ثابت ہے کہ

موجودات کے سلسلے میں کوئی مینقا عدگی یا بے ترتیبی نہیں ہے اور یہ ہی ثابت ہے کہ بے ترتیبی یا مینقا عدگی اسی حالت میں وقوع پذیر ہوتی ہے کہ جب وہ کسی قانون کے

سلسلہ جہاں بات ہو کہ ہم اپنی نقص فہم یا سقم درک کیوجہ سے کہیں ایسی سلسلوں کو سمجھتی ہیں مگر ہر کوئی نقص نکالیں۔ ورنہ قدرتی سلسلوں اور ضابطوں میں کوئی نقص یا سقم نہیں ہے۔ حقیقت نقص اس سلسلہ کا معلوم ہو سکتا ہے کہ جسکی غوامض اور دقائق اور پیچیدگیوں کو ہم کما حقہ واقف ہوں یہ بات بیان مفقود ہو۔ قدرت کی ہر بات اور ہر سلسلہ میں ایک پیچیدگی اور الجھن یا مشکل ہے۔ ظواہر تو ہم آسانی سے کامیاب ہو جاتے ہیں۔ لیکن ذرا آگے چلکر ایسی منزل آ جاتی ہے جسکی پہول بھلیان چکر میں ڈال دیتے ہیں۔ اور ہمیں ایک مایوسی کی حالت میں پہلی منزل پر ہی واپس آنا پڑتا ہے۔ ۱۲۔

کچھ بعض نے موجودات میں سے بعض افراد موجودات کی نظیر سے برا استدلال کرنا چاہا ہے کہ تو انہی قدرت میں اگر کوئی مینقا عدگی یا بے ترتیبی نہیں ہے۔ تو بالفاظی تو ضرور ہی پائی جاتی ہے۔ اس استدلال کو تسلسلی پیچیدہ سوئی مشالین دی جاتی ہیں۔

۱۱، موجودات میں اعتبار خلقت۔ حالت کو اختلاف پایا جاتا ہے۔ وہ کسی امر واقعی پر موقوف نہیں ہے۔

۱۲، بعض موجودات میں کسی خاص امتیاز کو دوسری موجودات سے امتیاز رکھتی ہیں۔ حالانکہ ظاہری یا موجودہ واقعات اسکو خلاف ہوتی ہیں۔

تابع نہ ہو تو اب یہ دیکھنا ہے کہ :-

”ایا کوئی قانون یا ضابطہ خود بخود یا اتفاقی ہی ہوتا ہے“

”ایا اسکا وجود یونہی وجود پذیر ہو جاتا ہے“

اگر ہم قانون یا ضابطہ کی تعریف کریں۔ تو اس سے اس سوال کا کچھ نہ کچھ حل ہو جائیگا۔
قانون یا ضابطہ ایک ہی مفہوم کے تابع ہے۔ قانون کو مراد ایک ایسا علی سلسلہ ہے۔
جس پر افعال۔ وقوعات حادثات۔ کیفیات کی ہستی کا مدار ہوتا یا مدار رکھا گیا ہے۔ یا جسکے
ماتحت ایسے تمام افعال۔ وقوعات حادثات وغیرہ سرزد ہوتے رہتے ہیں۔ اور
ان میں کوئی عملی متقاضی یا بے ترتیبی جابل نہیں ہوتی۔ ایسے قانون کا سلسلہ بہ ضرورت
ظاہر کرتا ہے۔ کہ کوئی اسکا وضع ہی ہو۔ کیونکہ کوئی قانون بغیر وضع کے نہیں ہو سکتا۔
وضع قانون میں ہر ایک امر کے متعلق ایک ترتیب کا لحاظ رکھنا ضروری ہوتا ہے اور ہر
وضع کے لئے ایک محل کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔ اور تلاش محل کیو اسطے ایک سلیم ارادہ
اور انتخاب کی ضرورت ہے۔ قبل اسکے کہ ہم ایسے وضع قانون کی ذات یا صفات کی

بقیہ حاشیہ ”ایک شخص باوجود انواع اقسام کی غلطیات کے ہمیشہ کامیاب اور بالقورح رہتا ہے۔ خلاف اسکی ایک دوسرا
شخص باوجود ہر ایک قسم کی نیکی کے ہمیشہ مغلوب ہی نظر آتا ہے۔“

ما جو مخلوق۔ دوسری مخلوق سے بدمست۔ بد نصیب۔ بد حالت بنائی گئی ہے۔ معلوم نہیں اسکا نقص اور قصور کیا ہے۔
اس قسم کی اور بھی چند مثالیں ہی جاتی ہیں۔ بعض لوگوں نے اس کو مسئلہ تسامخ اور غارت علی العطل کی بنیاد پر ہی۔ انکار
کے درجہ پر دے جاتے ہیں۔ کہ چونکہ اس سلسلہ میں انصاف کا خون ہوتا ہے۔ اسواسطے اسکا کوئی بانی اور کوئی نگران ہی نہیں ہے۔
اور نہ اس میں کسی کا شعور اور ارادہ دخل رکھتا ہے۔ جس طرح پانی دریا سے نکلنے کیوقت بغیر کسی تیز کے ادھر ادھر پھیلتا جاتا ہے۔
اسی طرح حالتیں ہی بہتے پانی کی طرح اپنا اپنا رخ بدلتی اور راہ بناتی جاتی ہیں۔ بہ نسبت اس آخر فرقہ کے جو اعلیٰ طاقت
کے قائل ہیں۔ وہ لوگ کسی قدر ایک گھلور راہ کی پرگو ہیں۔ جو تسامخ کے قائل ہیں۔ کیونکہ اس راہ میں حرف ایک ترتیب
بدلتا ہے۔ اور اس میں حقیقت کی ہی نفی کر دی جاتی ہے۔ ہم ہم دیکھتے ہیں کہ موجودات با اعتبار مدارج کے مختلف قسمہ ہیں
لیکن یہ نہیں دیکھتے کہ

”ان تدرج سوئل ضروریات کے اعتبار سے مدارج کی کمان تک ضرورت ہے۔“

نسبت چیدہ بحث میں پڑیں یہی طے کرنا لازمی ہے۔ کہ کیا ایک قانون کیواسطے کسی ماضی کی ضرورت ہے۔ اگر ضرورت نہیں ہے۔ تو کوئی قانون کوئی قانون ہی نہیں رہ سکتا۔ نہ اس میں کوئی ترتیب اور محل اور قاعدہ پایا جاوے گا۔ نہ ہی اس میں درجہ بندی ہوگی۔ ناچار مسئلہ خود بخود یا اتفاقی کا قایل ہونا پڑے گا۔ اور اس صورت میں موجودات کا سلسلہ اور اس کے منافی ہے۔ کیونکہ اس میں بے ترتیبی اور بقیہ عدد کی پائی نہیں جاتی۔

جب تک ہم بقیہ عدد کی ثابت نکرین۔ اتفاقاً یا اتفاقی صورت میں رہ سکتی۔ ایک ضابطہ یا ایک ترتیب ثابت ہونے کی صورت میں ایک واضح کا وجود ماننا پڑتا ہے۔ بعضوں نے یوں ہی کہا ہے۔ کہ اتفاقی حالت میں ہی ایک قاعدہ ہوتا ہے۔ اور ایک ترتیب پائی جاتی ہے۔ یہہ اس خیال سے کہ اتفاقی صورتوں میں ہی کچھ نہ کچھ ترتیب اور باقاعدگی ہوتی ہے۔ بیشک ہوتی ہے۔ لیکن ایسی ترتیب یا ایسی باقاعدگی ہی دراصل شاذ و نادر ہی ہوتی ہے۔ نہ کہ کسی قاعدہ اور قانون کے ماتحت۔ بلکہ بمصادق

ماگاہ ہاں کہ کوہ کے نادان الخ

ایسا عمل کوئی ثبوت نہیں۔

بیشک عادت ہی ایک قانون یا ایک قاعدہ ہے۔ اور اس میں ہی رفقہ رفتہ ایک ترتیب پیدا ہو جاتی ہے۔ لیکن دراصل وہ ہی ایک قانون کے تابع ہوتی ہے۔ اور اس کے وجود سے ہی ایک واضح کا ثبوت ملتا ہے۔ یہہ تو جیسے کہ زمانہ میں جو کچھ ہو رہا ہے۔ وہ ایک عادت کے ماتحت ہے۔ بجائے خود اس کا ثبوت ہے۔

تجربہ حاشیہ۔ مساوات کا مسئلہ کہاں تک ہماری یاد دہانی کے حالات کے مطابق ہو۔

ما مساوات کی غرض کہاں تک پوری ہو سکتی ہے۔

ما مساوات سے کیا مراد ہے۔

اگر ان تمام امور پر قبل از اعتراض کو غور کر لیا جائے۔ تو اعتراض کا زور بھٹکا پڑ جائے گا۔ ہم مساوات کو حامی تو ہیں مگر صرف الفاظ میں ہی طور پر اس کو حامی نہیں ہیں۔ سب سے پہلے عرض اپنی اعضا کی بدن پر ہی نظر غائر ڈالے۔ اور کہو کہ کیا مساوات کی صورتیں وہ کسی قابل تہایا میں کوئی حقیقت باقی رہ سکتی تھیں۔ ہم نہیں جانتے کس کس امر میں مساوات کی ضرورت ہے۔

کہ اس میں کوئی قومی ارادہ شامل ہے۔ اور بغیر ایسے مضبوط پُرزہ کے اُس کا چلنا مشکل ہے۔ ایک زمانہ کی رفتار صرف ایک عادت کا نام ہے۔ تو یہ فیصلہ کرنا بہت آسان ہو گا۔ کہ یہ عادت کس قانون کے تابع ہے اور صاحب عادت کون ہے۔ کیونکہ عادت بغیر عادی کے نہیں ہو سکتی۔ اگر ہم یہ مان لیں کہ زمانہ اپنی

بقیہ حاشیہ۔ اور کس حد تک مساوات کو بیکام نہیں چل سکتا۔ انسان جو ان کے سوا کسی دیگر اجرام میں ہی اگر مساوات کا مسئلہ صحیح سمجھاؤ۔ تو اس پر کمال تک نام نہ ل سکتا ہو۔ اگر مساوات کو یہی مطلب ہو کہ آداب اور ہتھاب ایک ہی طاقت اور ایک ہی مواد کی ہوں۔ تو اس سے سوائے اس کی اور کیا مدعا ہو سکتا ہے کہ ظلمت اور نور میں ایک نسبت غیر مانوس پیدا کیجاوے سب سے پہلے یہ دیکھنا ہو کہ مساوات کو مطلب اور مفہوم کیا ہے۔ اگر یہ مفہوم ہو کہ سب کے سب برابر ہوں اور کوئی امتیاز نہ ہو تو یہ ایک ایسی آرزو ہے جس کو دنیا کا سارا انتظام تو بالآخر ہو سکتا ہے۔ اگر ہم خود بخود یا اتفاقی تھیوری کو ہی قائل ہوں۔ تو اس سے یہ آرزو پوری ہوتی نظر نہیں آتی۔ کیونکہ خود بخود یا اتفاقی عمل کا صورت میں تو کوئی ترتیب اور کوئی قاعدہ ہی باقی نہ رہے گا۔ مساوات رہیگی۔ اور نہ امتیاز و اعتدال۔ ایک نقشہ قائم ہی نہیں رہ سکتا۔ جب ایک قانون کو ماتحت یہ حالت نہیں رہتی نظر آتی۔

تو بیجا عدد کی میں کیونکہ مطلب نکل سکتا ہو۔

ہم یہ پوچھتے ہیں۔ کہ مساوات آخر کس کس امر میں مطلوب ہو۔

۴ " خیالات میں -

" یا صفات میں -

" خواص میں -

" یا عوارض میں -

" ظاہر میں -

" یا باطن میں -

" ابتدائیں -

" یا انتہائیں -

" مابین -

اگر ان سب امور میں مطلوب ہو۔ تو پھر اسباب میں ہی مساوات درکار ہوگی۔ کیونکہ یہ سب امور چند اسباب کو تابع ہیں اور ان میں مساوات کا ہونا غیر ممکن ہوگا۔ کیونکہ اسباب کا وجود اور حصول جملہ اشیاء کے سبب ہوگا۔ ان کے ایک ہی یا چند اسباب کا ہونا کسی حالت میں ممکن ہو سکتا۔

عادت کے موافق چل رہا ہے۔ اور اسپر کوئی دیگر طاقت حکمران نہیں ہے۔ تو پھر یہی بہ ماننا ہی پڑیگا کہ زمانہ اور زمانہ کی عادت ایک قانون اور ایک ضابطہ رکھتی ہے۔ خواہ یہ قانون اسکی اپنی تجویز قرار دیا دے اور خواہ کسی اور کی۔ اگر اسکی اپنی تجویز ہے تو پھر اسی کو ایک اعلیٰ طاقت ماننا پڑیگا۔

اور اسی پر سب سلسلوں کا خاتمہ ہو جاویگا۔ اور اگر کسی اور کی تجویز ہے۔ تو وہی واضح قوانین متصور ہو کر ایک اعلیٰ ہستی قرار پاویگا۔ ہمارا قانون قائم اور زندہ ہو۔ اسکو واسطہ کسی قائم اور زندہ طاقت کی ضرورت ہے۔ یہ تعجب ہے کہ ہم اپنی آنکھوں میں ایک جید قائم۔ صحیح قانون تو دیکھتے ہیں لیکن فیصلہ نہیں کر سکتے کہ اسکا بانی ہی کوئی ہونا چاہیے یا نہیں۔ اپنے ہر فعل اور ہر حرکت کی واسطے ایک بانی قرار دیتے ہیں۔ لیکن مجموعہ افعال کی واسطے

بقیہ حاشیہ۔ اور اگر محض چند موزنین ضرورت ہے۔ تو پھر وہی اعتراض باقی رہیگا۔ اور مدعا تو ہو جاویگا۔ بیشک جون اور تفاوت سے ایک گھبراہٹ فرو پیدا ہوتی ہے۔ لیکن جب اسی عمل میں لا کر دیکھا جاتا ہے۔ تو یہ سارا راز کھل جاتا ہے اور قائل ہونا پڑتا ہے۔ کہ جو سلسلہ رکھا گیا ہو۔ وہ بہت ہی موزون ہو۔ ماتہ اور پیر کا ایک ہی نمبر پر لے آنا خود اپنی ہی جسم کے لئے ایک مشکل پیدا کر دیتا ہے۔ انسان قدرت پر تو اعتراض کرنے سے چوٹ کھاتا نہیں۔ مگر جو عمل خود کرتا ہو۔ اس میں یہ عمل محفوظ ہی نہیں رکھتا۔ جن امور کی وہ آپ ہی بنیاد رکھتا ہے۔ ان میں ہی مساوات کا اصول ترک کر دیتا ہے۔ گاڑی بناتا ہے۔ اس میں دھڑکی کی جگہ پتہ نہیں رکھتا۔ اور پیٹ کی جگہ دھڑکا نہیں رکھا جاتا۔ گنتی ہو ایک سو شروع کر کے کہ کروڑوں تک جا پہنچتا ہے۔ اور ان میں تیز کر تا ہے۔ ایک ایک سمجھا جاتا ہے دو دو کا درجہ پاتے ہیں۔ اگر اسکو خلاف ہو تو انسان پاگل کہلاتا ہے۔ سفید رنگ سفید ہی کہا جاتا ہے۔ اور زرد زرد ہی ہوتا ہے۔ پانی اور غذا کا فرق کیا جاتا ہے۔ غرض ہر کام اور ہر فعل میں ایک نسبت اور ایک تیز کر کہ دیجاتی ہے۔ اور اسی نسبت یا تیز کر کا نام درجہ بندی اور تدرج اور سوشل یا دانا ئی ہے۔ نہیں معلوم جب ہم قدرتی سلسلوں میں آتے ہیں۔ تو کیوں مساوات کا سوال اٹھایا جاتا ہے۔ یا تو یہ ہے کہ ہم اپنی افعال اور مدخلات میں مساوات کی ضرورت نہیں سمجھتے۔ اور یا یہ سلسلہ قائم نہیں رکھ سکتے۔ اور یا یہ کہ یہ ضرورت صرف قدرتی امثال اور قدرتی مدخلات میں لازمی سمجھی جاتی ہے۔ دراصل اس قسم کے خیالات ہی فضول اور تہمت دانہ ہیں۔ اکی سرسبزی تو اپنی معاملات میں ہو سکتی ہے۔ اور نہ ہی قدرتی مواد میں انکی کہبت کی کوئی جگہ ہے۔ تو یہ بہت ہی اچھا خیال ہے۔ کہ ہم سب کو سب ایک ہی درجہ رکھتے ہیں اور ہم میں کوئی تفریق ہی نہیں ہے۔ لیکن جب اس پر عمل کرتے گنتے ہیں۔ تو یہ قاعدہ بھول جاتے ہیں۔ تو لید اول ہمیشہ تو لید اول ہوتی ہے۔ اور تو لید ثانی۔ تو لید ثانی ہمارے سب افعال کا درجہ

”ہمارے سوا اسکے ہمارے ارد گرد یا ہم پر محیط ایک اور ضابطہ یا ایک اور قانون بھی ہے۔ بیشک ہم خود ہی مجموعی یا انفرادی طور پر ایک ضابطہ یا ایک قانون رکھتے ہیں۔ لیکن ہمارے اس قانون کے مقابلہ میں ایک دوسرا قانون یا ضابطہ بھی موجود ہے۔ جس طرح ہمیں اپنے ضابطہ قانون سے واقفیت ہے۔ اسی طرح کچھ نہ کچھ اُس دوسرے قانون یا ضابطہ سے بھی شناسائی ہے۔ گو اُس دوسرے قانون یا دوسرے ضابطہ میں کما حقہ واقفیت نہ ہو۔ اور ہم اسکے مادیوں یا مستخرجات سے اسوئلائشن سازی نہ رکھتے ہوں۔ لیکن اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ہمارے سامنے اُس قانون یا اُس ضابطہ کے تحت یا تابع جو کچھ عمل ہوتا ہے۔ وہ ہماری بصیرت کیلئے ایک ذریعہ ہے۔ پہلے اس قانون کے متعلق ہم جانتے ہیں۔ کہ جب بادل آتے اور ہوا چلتی ہے تو اکثر بارش آتی ہے۔ جب دھوپ لگتی ہے تو گرمی محسوس ہوتی ہے۔ آگ جلاتی اور پانی پیاس بجھاتا ہے۔ اس قسم کے اور صد واقعات کا ہمیں علم ہے۔ اور ہم اُن پر ایسا ہی یقین رکھتے ہیں۔ جیسے اُن واقعات پر جو ہمارے خود ساختہ ضابطہ یا اہل کے ماتحت واقع ہوتے ہیں۔

ہم ہیں سے جو لوگ قانون قدرت یا اُس ضابطہ کے جو ہم پر بلا ہماری مرضی کے حکومت کرتا ہے۔ اس جہت سے قابل ہیں۔ کہ وہ کسی اعلیٰ رُحی یا اعلیٰ ارادہ کا تابع ہے۔ وہ ایک علت العلل یا بانی قانون کے وجود کے محسوس ہی ہیں۔ اُنکے خیال میں یہ ضابطہ ایک اعلیٰ طاقت کے ماتحت چل رہا ہے۔ اور جو لوگ ایک اعلیٰ طاقت کے معترف نہیں ہیں۔ وہ بھی اس بات کے قائل ہیں۔ کہ ایک ضابطہ یا ایک قانون ہم پر جاری یا حکمران ہے یا تو وہ اُسے :-

”ایک قانون قدرت سے موسوم کرتے ہیں۔

”اور یا چند ایسے اتفاقات سے جو خود بخود بلا ارادہ لگتا رہا یا مسلسل سرزد ہونے لگے ہیں۔

”دوسری صورت میں جو قانون یا جو ضابطہ ہم پر جاری کر رہا ہے۔ وہ چند اتفاقات کا مجموعہ ہے۔ تو اس میں کچھ کارآمد شامل اور نہ ہی حکم دہ ایک بہن کی کی طرح چل رہا ہو۔ اس کو آگے آگے کوئی کچھ جاری نہ رہے۔ بلکہ وہ تو کسی کو بچانے

یا ہوتے ہیں۔ جو لوگ ایک علتِ اعلیٰ کے معترف ہیں۔ ان کا یہ خیال ہے کہ یہ ضابطہ قدرت اس کے ارادہ کے تابع رہ کر مخلوق پر حکمرانی کرتا ہے۔ اور اس غرض میں سے بعض کا یہ خیال ہی ہے کہ جو ضابطہ بنا دیا گیا ہے۔ وہ ایک کل یا مشین کی طرح کام کرے جو علتِ اعلیٰ کا جزیات میں کوئی دخل نہیں ہے۔ یا یہ کہ اس کی قدرت نہیں ہے۔

جو لوگ قانونِ قدرت کے سوا کسی اور کسی علت کے معترف نہیں ہیں۔ یا اس ضابطہ سے ایک مجموعہ اتفاقات مراد لیتے ہیں۔ ان کے نزدیک قانونِ قدرت کا عمل محض اس پیچھے کی طرح ہے۔ جو ایک گاڑی کے دھڑے پر شب و روز گھوم رہا ہے۔ وہ دنیا و مافیہا اور اپنی ذات سے ہی محض لاعلم اور بے خبر ہے اگر اس سے بہرہ بوجھا جائے۔ کہ تم کس غرض سے گھوم رہے ہو۔ تو وہ کوئی بھی جواب نہیں دے سکیگا۔ جب ابھی یہ کہا جاتا ہے کہ قدرت نے یوں کیا یا قدرت نے یوں ہوا۔ تو یہ صرف ایک مجازی اطلاق ہوتا ہے۔ نہ تو قدرت کچھ سوچ سمجھ کر کرتی ہے۔ اور نہ اس کا کوئی مدعا یا منشا ہے۔ نہ اس کو کسی سے دشمنی ہے اور نہ کسی سے دوستی۔ وہ محض ایک بے شعور قائل ہے۔ نہ تو صاحبِ ارادہ ہے اور نہ صاحبِ غم

ہم یہ بحث نہیں کریں گے کہ کوئی علتِ اعلیٰ ہی ہے یا نہیں۔ کیونکہ یہ بحث ایک دوسرا پہلو رکھتی ہے۔ ہم صرف یہ دیکھنے لگے۔ کہ۔
 ”آیا یہ قانونِ قدرت یا یہ ضابطہ ایک سن سان ضابطہ ہے۔“

”ایا اس میں کسی ذی الارادہ طاقت یا ارادہ کا بھی دخل ہے۔“ اس امر کے دونوں فریق معترف ہیں کہ۔

”جو قانون یا جو ضابطہ ہمارا ارد گرد پایا جاتا ہے۔ یا جو ہم پر حاوی یا محیط ہے۔ وہ ہماری طاقت اور ہماری قوت سے بالاتر ہے۔ ہم اس سے موقوف اور ماثر ہوتے ہیں۔ ہم اس کی زہ یا اس کے اثر سے محفوظ نہیں رہ سکتے۔ اور نہ ہی اس کے وجود سے انکار کر سکتے ہیں۔“

بقیہ حاشیہ پر مستند و متاثر ہونا غرضمند وہ اپنی ذات و محض عالم اس کا کوئی نام نہیں ہم خود ہمارے سرور کمزور ہیں۔ ۱۲۔

اسکے ساتھ ہی ہم یہ بھی جانتے یا محسوس کرتے ہیں۔ کہ اُس قانون یا اُس ضابطہ کے ماتحت جو کچھ ہوتا یا جو کچھ ہو رہا ہے۔ وہ ایک ترتیب اور ایک سلیقہ سے ہوتا ہے۔ اگرچہ بعض وقت ہمیں ایسی ترتیب یا ایسا سلیقہ معلوم نہ ہو سکے۔ ہم یہ کسی حالت میں بھی نہیں کہہ سکتے۔ کہ کوئی عمل ترتیب اور سلیقہ سے ہی باہر ہے۔

یہ بھی ہم جانتے ہیں کہ اس ضابطہ یا اس سلسلہ قدرت کا بہت سا حصہ ہمارے اختیار پر محدود ہے۔ اور ہم اُس کے سلسلوں پر کا حقہ حاوی نہیں ہیں۔ یہ بھی ہم جانتے ہیں۔ کہ جو کچھ اُس ضابطہ کے ماتحت سرزد ہو رہا ہے۔ وہ ایسی ہی ترتیب اور ایسے ہی سلیقہ سے سرزد ہوتا ہے۔ جیسے خود ہمارے اپنے ضابطہ کے ماتحت ہوتا ہے۔ اگر ہم غور سے دیکھنے لگے۔ تو مان لینگے۔ کہ جیسے یا جس طریق سے ہم خود کوئی کام کرتے ہیں۔ ایسے ہی اُس دستِ غیب سے ہی ظہور میں آتا ہے۔

یہ بھی ہم جانتے ہیں۔ کہ ہمارے اپنے قوانین یا ضوابط کے ماتحت کوئی کام یا کوئی فعل بھی ہمارے ارادہ کے بغیر نہیں ہوتا۔ اور ساتھ ہی اُس کے یہ بھی کہ ہمارے ارادوں اور قوانین میں وہ جامعیت اور وہ مسلسل سلیقہ اور ترتیب نہیں ہے۔ جو ہمارے و مقابل ضابطہ قدرت میں پائی جاتی ہے۔

یہ بھی ہم جانتے ہیں کہ ہمارا ضابطہ یا ہمارا قانون ہمارے علم اور ہمارے ادراک کے ماتحت ہے۔ اور ہمارا علم یا ہمارا ادراک باوجود اس قدر وسعت کے بھی محدود ثابت ہوتا ہے۔ ہمارے علم اور ہمارے عقل کے ساتھ لاعلمی اور بیوقوفی بھی ایک حصہ رکھتی ہے +

یہ بھی ہم جانتے ہیں۔ کہ جسے ہم قانون قدرت کہتے ہیں۔ وہ ہماری مرضی سے ہم پر محیط نہیں ہے بلکہ ہم پر وہ محیط کیا گیا ہے۔ اور ہم ایک مجبوری کی حالت میں اس کے احکام یا مداخلات پر کار بند ہوتے ہیں۔

ہم چاہتے ہیں کہ اُسکی حکومت یا اسکی جبروت سے باہر نکل جاویں۔ لیکن اُسکی وسعت اور جامعیت ہمیں باہر نہیں جانے دیتی۔ ہم نکل ہی جاتے لیکن کہیں جانیں سکتے۔

یہ وہ جو اُسے جس سے ہماری گردن کبھی بھی آزاد نہیں ہو سکتی۔ ان مقدمات کے بعد ہم یہ کہنا چاہتے ہیں کہ:-

۱۱ ضابطہ قدرت کے ماتحت جو کچھ ہو رہا ہے۔ یا جس ضابطہ قدرت کے تابع ہم ہیں۔ اسی میں ایک ترتیب اور ایک سلیقہ پایا جاتا ہے۔ جو اس بات کی ایک بین دلیل ہے۔ کہ وہ ایک شعور اور ایک بصیرت رکھتا ہے۔ یا ایک بال بصیرت یا ذہنی الارادہ ہاتھ میں اسکی طمانین ہیں۔ کیونکہ اگر ایسا نہ ہو۔ تو ضرور کہ اسی میں بے ترتیبی اور بے سلیقگی بھی پائی جاوے۔ حالانکہ ایسی صورت اسی میں کبھی پائی نہیں گئی۔ ہم خود اس بات کے قائل ہیں۔ کہ ہمارے اپنے قوانین کے ماتحت جو افعال سرزد ہوتے ہیں۔ اُن میں ہمارا غم ہمارا ارادہ شامل ہوتا ہے۔ یہ ایک دلیل اس امر کی ہے۔ کہ ضابطہ قدرت کے ماتحت ہی جو کچھ سرزد ہوا ہے۔ وہ بھی کسی نہ کسی ارادہ کے ماتحت ہے۔

بیشک قانون ایک پیہ یا ایک پن چکی ہے۔ لیکن پیہ اور پن چکی ہم ہی لگاتے ہیں۔ اور ہمارے ہی ارادوں کے ماتحت اُنکا وجود یا ہستی ہوتی ہے۔ ہم بند کر دیتے ہیں۔ پیہ بند ہو جاتا اور پن چکی پھر جاتی ہے۔ ہم ایک پتھر اوپر کو پھینکتے ہیں۔ تو وہ اوپر کو جاتا اور پھر کشش ثقل سے نیچے آتا ہے۔ حالت صعود ہمارا ارادہ اسی میں فاعل ہے اور بحالت نزول کشش ثقل علت فاعلی واقع ہوئی ہے۔ دونوں حالتوں میں ایک سبب یا ایک علت موجود ہے :

تعبث ہے کہ ہم اپنے افعال کی تو کوئی نہ کوئی علت مانتے ہیں۔ اور افعال قدرت کی کوئی علت نہیں قرار دیتے۔ یہ ایک انوکھا فیصلہ ہے۔ جب ہمارے اپنے افعال کی واسطے ایک موجب ہے تو کیا وجہ ہے کہ افعال قدرت کی واسطے یا ایسی سلسلہ افعال کیلئے کوئی علت نہ ہو۔ جو بغیر ہمارے ارادہ کے وقوع میں آتے ہیں۔ ہم جو بقدر افعال سرزد ہوتے ہیں۔ وہ مندرجہ ذیل حالتیں رکھتے ہیں:-

۱۱ افعال بالارادہ

۱۱ افعال اضطراریہ

۱۱ افعال مجہولہ

۱۲ افعال حاویہ

اکثر ایسے افعال ہم سے سرزد ہوتے ہیں۔ جو محض ہمارے ارادہ کے تابع ہوتے ہیں۔
مثلاً تو ان میں کوئی مجبور ہی ہوتی ہے۔ اور نہ ہی کوئی پابندی۔ یہ سلسلہ افعال گویا
ہمارا معمول کثیر ہے۔

افعال اضطراریہ میں وہ افعال داخل ہیں۔ جو دوسری طاقت کے تابع ہوتے
ہیں اور ہمارا ارادہ ہی ملو کا و گرا شامل ہوتا ہے۔

افعال مجہولہ وہ افعال ہیں۔ جو بلا کسی عزم و جزم اور اضطرار کے ایسے واقعات
کی بنیاد پر وقوع پذیر ہوتے ہیں جنکی نسبت یہ نہیں کہا جاسکتا۔ کہ ان کی بنیاد کن اسباب
پر تھی۔ اور نہ یہ کہ جاسکتا ہے کہ کس غرض یا کس مدعا سے بالخصوص انکا وقوع ہوا ہے
کبھی کبھی انہیں غلطی پر محمول کیا جاتا ہے اور کبھی کسی فرو گذاشت سہو پر۔ کبھی اتفاقی
سے منسوب کرتے ہیں۔ اور کبھی نادانگہی سے۔

افعال حاویہ وہ افعال ہیں۔ جو قانون قدرت کے احاطہ اور زور سے وقوع میں
آتے ہیں یا یوں کہو کہ جنہیں قانون قدرت ظاہری مدخلت سے کرانا یا خود کرتا ہے۔
در اصل افعال مجہولہ ہی اس شق میں داخل ہیں۔ چونکہ ہمارا ادراک اور ہمارا علم کافی
نہیں ہے۔ اس واسطے قانون قدرت خاموشی سے جو کچھ دخل دیتا ہے۔ ہم معلوم

نہیں کر سکتے۔ افعال کو مراد بیان نہ کرنا فعل ہی نہیں۔ بلکہ ترک فعل ہی مراد ہے۔ فعل میں فعل اور ترک فعل دونوں شامل ہیں جو
شخص ایک کام کرتا ہے۔ وہ بھی ایک فعل کرتا ہے۔ اور جو نہیں کرتا ہے۔ وہ بھی ایک فعل کرتا ہے۔ ۱۳۔

۱۴ اتفاق کا بحث ہمارے قدامت کے بعد اور علمی بحث ہو چکا ہے کہ یہ کتنی ہیں۔ کہ دنیا میں اتفاقی ہمارے سب کچھ ہوتا ہے۔ وہ ایک ایسی
تصویر کا کون سا حصہ ہیں جسکا ثبوت بہت مشکل ہے لیکن اتفاق کوئی شے نہیں ہے جب ہر واقعہ کیواسطے ایک علت یا ایک موجب ہے۔
تو اتفاق کس طرح کہا جاسکتا ہے۔ اتفاق صرف تو یہ ہیں۔ کہ کوئی واقعہ بلا سبب ہی ہو سکتا ہے۔ دراصل اتفاق کا اطلاق اس وقت کرتے ہیں
جب وہ ناگہانی وقوع پذیر ہوتا ہے۔ یا جب ہمارے علم و ادراک سے ہوتا ہے۔ ہم راہ جاتی ایک پونڈ نہیں گرے اور پانی پھر ہم ہمارا
چہرہ کھینچے۔ کہ اتفاقاً میں پڑا ہوں۔ یہ ایک جائز تاویل ہے ہم اس ملک کو گندمی اور ہری انگریز پر لڑے۔ تب ہم نے کیا۔

نہیں کر سکتے۔ اس وقت اُن کا علم ہوتا ہے جب ایسے امور منصفہ ظہور میں آجائے ہیں بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ ضابطہ قدرت صرف انہی امور پر حاوی ہے۔ جو اجرام سماوی یا ارضی سے وابستہ ہیں۔ یہ درست نہیں۔ قانون قدرت ہمارے رگ و ریشہ میں ساری اور حاوی ہے۔ اکثر افعال میں وہ بالکل واضح ہے اور اکثر میں مخفی عمل کرتا ہے۔ قانون قدرت کی دو شکلیں ہیں۔

”شق ظواہر“ ”شق مخفیات“

شق ظواہر سورہ امور مادہ افعال متعلق ہیں۔ جو اُن سلسلوں سے وابستہ ہیں۔ جن سے دنیا کے موٹے موٹے کام چل رہے ہیں۔ اور جو بلا مخلوق کے استعمال کے سرزد ہوتے رہتے ہیں۔ یا جن میں مخلوق کا کوئی دخل نہیں ہوتا۔

شق مخفیات میں وہ امور داخل ہیں۔ جو قدرت سے سرزد ہوتے ہیں۔ لیکن اُن میں خود مخلوق کی شمولیت بھی ہوتی ہے۔ یا بذریعہ مخلوق کے انکسار وقوع ہوتا ہے۔ ایسی ہی امور اور ایسے ہی وقوعات کی نسبت کہا جاتا ہے کہ قدرت کی مرضی یا اقتضا سے ایسا ہو گیا یا ایسا ہونا تھا۔ جن افعال اور جن امور کا ہم کوئی ارادہ نہیں کرتے اور نہ ہی ہمیں انکا علم ہوتا ہے وہ جب وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ تو ہمیں یہ علم ماننا ہی پڑتا ہے۔ کہ اُن کا وقوع ہوا ہے۔

بقیہ حاشیہ۔ اگر یہ حالت ہوتی تو کیونکر ہمیں پوچھنا کہ کیا ہوا اس ارادہ کو نہ ماننا۔ کیونکہ ہمارا فرض ہے کہ تو ہی سبب وقوع کا ہے۔ یہ جوابات جو ہم قبل از وقوع کو ایسا کہتا تھا۔ جس کو ہم سرزد ہوتا ہے۔ وہ ہی وقوع کے اسباب کو وابستہ کرتے۔

”اسباب معلومہ“ ”اسباب غیر معلومہ“

اسباب معلومہ۔ تو وہ ہیں جنہیں ہر ارادہ ایک ترتیب کیا ہے۔ اگر تو ہیں۔ اور اسباب غیر معلومہ۔ جن کی ترتیب ہی نہیں معلوم ہوتی۔ اور نہ ہی وہ ہمارے ارادہ کے تابع ہوتے ہیں۔ ہم ایسے اسباب کو آخر تک علم اور نا آشنا کرتے ہیں۔ لیکن باوجود اسکی یہ وہ اسباب کی جالی ہیں۔ کیونکہ ہر نوع کو اسے اپنے قوانین اسباب صادق آتی ہے۔ ہم یہ تو معلوم کر سکتے ہیں کہ کوئی فعل یا اثر کسی غیر معلومہ علت کو وقوع میں نہیں آتا۔ چنانچہ وجود ایک مطلق کی ایک علیحدہ ایک علت ہے۔ تو اس کی علتیں ہیں۔ کہ اسکی ہی باعث تھا۔ اور نہ اس کی ہی باعث جو اخیر ظاہر ہوتا ہے۔ اس فعل کے فعل کا وہ جب علت ہی ہوتی ہے۔ اور اسکی توجیل کے سبب یہ بیان کوئی چاہے ہی نہیں۔ ہم کبھی کہیں یہ کہہ کر تے ہیں۔

بعض اوقات کوئی دوسرا شخص بلا ہماری مرضی کے اسکا محرک اور باعث ہو جاتا ہے۔ اور بعض وقت ہم خود ہی ایخیر پر اسکے باعث یا محرک ثابت ہوتے ہیں۔ دنیا میں قدرت کی مخفیات اور مخفی علیات کی صدائیں بلی ہیں۔ اور ہر ایک شخص انکا تختہ مشق یا معمول رہتا ہے۔ لیکن بعض لوگ اکثر اپنے نظر غور نہیں کرتے اور اگر کسی ہی میں تو ایسی طرح سے کہ ان سے کوئی مطلب خیر نتیجہ نکالنے کے قابل نہیں ہوتے۔ اگر ایسی زندہ مثالوں اور نظائر پر غور کیا دے۔ تو ان لینا پڑیگا کہ قدرت کا عمل ہماری اکثر امور میں ایسی ہی درست انداز ہے۔ جیسے ہم خود ہیں۔ بہت سے مریض امراض مزمنہ سے صحت نہیں پا۔ اور بڑی بڑی حاذق اور مشہور ڈاکٹر یا طبیب ایسے لوگوں کے علاج اور صحت سے مایوس ہو کر رہ جاتے ہیں۔ یہاں تک کہ جواب دیدیتے ہیں۔ مریض ہی مایوس ہو کر زندگی سے ہاتھ دھو بیٹھتا ہے۔ لیکن قدرت کے مخفی ضابطہ میں ایسے خیالات حقیقت سے دور ہو جاتے ہیں۔ اور وقت پر قدرت خود ہی ایسا علاج کرتی ہے۔ کہ مریض باوجود اس مایوسی کے اچھا ہو جاتا ہے۔ اور طبیب حیران رہ کر خاموش ہو جاتا ہے۔

بقیہ طاشیہ۔ ، اتفاقاً سن لیا۔

، اتفاقاً نظر پڑی۔

، اتفاقاً دیکھا لیا۔

، اتفاقاً چلا گیا۔

، اتفاقاً پہنچ گیا۔

یہاں ہر اتفاق کیساتھ ایک سبب اور ایک ذریعہ ہی بیان کیا گیا ہے۔ اگر اتفاقاً نظر نہ پڑتی۔ تو کیا دیکھا جاتا۔ دیکھا نظر نہ پڑتا۔ بجائے خود ایک موجب اور ایک سبب ہے۔ لفظ اتفاق سے یہ قبلائے کا منشا رہتا ہے۔ کہ بغیر کسی ارادہ کے ایسا ہو گیا۔ اس سے لازم نہیں آتا۔ کہ اصلی سبب یا اصلی ذریعہ کی نفی کر دی جاوے۔ ہمارے ہزاروں کہ سنہ میں ہی ایک ارادہ شامل ہے۔ صرف فرق یہ ہے۔ کہ ایک ارادہ میں ہم بالاسباب ظاہر یہ جھٹکتے ہیں۔ اور دوسرا ارادہ ہمارے علم سے گواہ ہو رہا ہے۔ لیکن وہ ایک باخبر اور اسباب سے کہہ رہا ہے کہ خیر ہو رہا ہے۔ اور اس کا وجود بغیر کسی سبب کے جو دہر ہو رہا ہے۔ سن ۱۲۰۵ء

بعض اوقات طبیب اپنے تجربہ کے زور سے ایک مریض کی حالت اچھی بتلاتا ہے۔ لیکن چند گھنٹوں کے بعد مریض یا تو مر جاتا ہے۔ یا بالکل مایوس الحالت ہو جاتا ہے۔ طبیب کا قیادہ بالکل غلط نکلتا ہے۔

بہت دفعہ ہم ایک مصیبت کا کوئی علاج نہیں کر سکتے۔ اور ہمیں ایک خوفناک مایوسی ہوتی ہے۔ لیکن ایک دستِ غیب سے وہ تمام مایوسی رفع ہو کر کامیابی ہو جاتی ہے۔ بہت دفعہ پوری کامیابی میں قدرت ایسا روٹا نکالتی ہے کہ عقل دنگ رہ جاتی ہے۔ اور کوئی بن نہیں آتی۔

ایسے تمام واقعات اور حادثات اس امر کی زندہ دلیل ہیں۔ کہ قدرت اپنا مخفی عمل کرتی رہتی ہے اور ہمیں اس کا علم اخیر تک نہیں ہوتا۔ ایک شخص آنکھوں کے درد اور سوزش سے بالکل ناچار تھا۔ ڈاکٹر دن اور اطباء حافظ نے جواب دیدیا تھا۔ مریض مایوس ہو چکا تھا۔ اندھی بین گھر سے باہر نکلا تو غیب کا ماتھا دروازہ کی سردل سے ٹکر کہا کر پھٹ گیا۔ اور نہوہنے لگا۔ آنکھیں کھل گئیں۔ درد و سوزش دم کے دم میں رفع ہو گئی۔ غیب ڈاکٹر کو بوجہ کمی معلومات یہہ معلوم نہیں۔ کہ خون نکلنے سے شفا ہو سکتی ہے۔ قدرت نے وقت پر خود ایسا علاج کر دیا۔ کہ جس سے طبیب کو آگاہی تک نہ تھی۔

ایک معمر شخص نے ذکر کیا۔ کہ ایک عورت مرض استسقاء میں مبتلا تھی۔ ہر چند علاج معالجہ ہوا کوئی صورت نایادہ کی نظر نہ آئی۔ ایک روز مریضہ موسم گرمی میں کوٹھے پر جا کر سوئی۔ اندھی آنے پر نیچے جواتری گر پڑی۔ پیٹ پھٹ گیا۔ بیہوش ہو گئی۔ امید زلیست

لے بعض لوگوں نے یہ خیال ہی ظاہر کیا کہ ہمیشہ اپنی وقت پر ہی کامیابی اور ناکامیابی ہوتی ہے۔ اور اس کا تیبہ اور انتظام خود قدرت ہی کرتی ہے۔ طبیب ہر دوائی تجربہ ہی دیتا ہے۔ اور ڈاکٹر طعرب نسخہ ہی تجویز کرتا ہے۔ لیکن شفا اس وقت ہی ہوتی ہے جو مقرر ہوتا ہے۔ تو اس وقت کا اندازہ طبیب کر سکتا ہے۔ اور نہ مریض کے دل میں اس کا خیال آتا ہے۔ اگر ہم بظرا احسان دیکھیں تو ہر کام اور ہر عمل ایک وقت سے خاص ہے۔ جب تک وقت نہ آ جاوے۔ تب تک کوئی کام نہیں ہوتا۔ ہر میوہ اور ہر پہل اپنی وقت پر ہی پختہ ہوتا ہے۔ اگر بیوقت توڑا جاوے۔ تو علاوہ بے مزہ ہونے کے مضر بھی ہوتا ہے۔ اس طرح انسانی مقاصد بھی کسی کسی طرح کسی کسی وقت سے خاص ہیں۔ اگر بیوقت ہوں۔ تو کچھ بیل کی طرح بے مزہ نکلتے ہیں۔ بسا اوقات

منقطع نظر آئی۔ صبح چنگی پہلی اور تندرست ہو گئی۔ پیٹ پھٹنے سے جو مواد روی تھا۔ غالباً خارج ہو گیا۔ اور عارضہ جا آ رہا طیب کو یہ علم نہ تھا۔ کہ پیٹ میں کوئی ایسا مادہ ہی ہے۔ جو صحت ہونے نہیں دیتا۔

ایک فالج زدہ کمرے ہمیشہ موہرین باندھے رکھتا تھا۔ یہی اسکا اثاثہ اور یہی اسکا سرمایہ زیت تھا۔ رات چور آئے اور ہمایانی لیکر چلتے ہوئے۔ مریض جوش میں اٹھا اور چوروں کے پیچھے دوڑا چور پکڑ لیا اور ہمایانی چھین لی۔ جوش اور طیش سے اعصاب میں حرکت اور گرمی آنے کی وجہ سے اعضا کھل گئے۔ اور مادہ فالج تحلیل ہو گیا۔ طیب نے ہر چند کوشش کی۔ مگر یہ مادہ تحلیل ہونے میں نہ آیا چونکہ وقت آ گیا تھا۔ اس واسطے بائیں بیدیل ازالہ مرض ہو گیا۔

ایک مریض روئے بصحت تھا۔ طیب خیال کرتا تھا۔ کہ اب مرض عود نہیں کریگا۔ ظاہری حالات بھی اسپر شاہد تھے۔ نوکر کی غلطی سے ماش کی دوائی پلائی گئی۔ جس نے طبیعت میں ایک تھککہ پیدا کر دیا۔ اور ایک مرض کی بجائے اور چند مرضیں پیدا ہو گئیں۔ بندھی بندھائی امید ٹوٹ گئی۔ اور تار ہستی منقطع ہو گئی۔

ایک جنرل زور فوج اور زور سامان سے غیم پر قریب تھا کہ فتح پاوے اور کامیابی کا ہرہ اسکے سر بندھے۔ گھوڑا بد لکام ہو کر قابو سے نکل گیا۔ جنرل زمین پر گر پڑا اور ساری جمعیت منتشر ہو گئی۔ مغلوب کالم موقعہ پا کر آگے بڑھا اور فتحیاب دستہ شکست یاب ہو گیا۔

بقیہ حاشیہ۔ بہیدر کہنویں آیا ہے۔ کہ بعض امور ہو کر رہ جاتی۔ اور آہستہ بآہستہ نکل جاتی ہیں۔ یہ وہی صورت ایک عرصہ کے بعد ظہور پذیر ہوتی ہے جس کو بہیدر پتہ لگتا ہے۔ کہ پہلا وقت موزون تھا۔ یا الہی وقت نہیں آیا تھا۔ دوسرا وقت موزون تھا۔ اگر ماز کے کاموں اور افعال کو اسطرح ہر ایک وقت ہی موزون ہو سکتا ہے۔ تو کوئی وجہ نہیں کہ ہمیں بعض اوقات کیوں ناکامیابی ہوتی ہے۔ اور کیوں کامیابی۔ یہ عمل ہمیں بڑی آسانی سے اس مرحلہ پر پہنچاتا ہے۔ کہ ہر ایک کام کے لئے ایک زمانہ مقرر ہے اور اس کا تعین خود زمانہ کے ہاتھ نہیں ہے۔ بلکہ کسی اور مدبر اور اعلیٰ طاقت کے ہد

اُس قسم کی مثالیں اگر تو کڑ نہیں ہیں۔ صد ہا اور ہزاروں ہیں۔ اُن سے نتیجہ نکلتا ہے کہ ایک طاقت بھی ہمارے واقعات اور ہمارے افعال میں دست انداز اور دخل پر۔ باوجود احتیاط اور دور اندیشی کے بھی اُسکی دست اندازی اور اسکا عمل رُک نہیں سکتا۔ ہم کتنے ہی احتیاط اور کتنی ہی بے احتیاطی کریں وہ اپنے عمل اور دست اندازی سے رُکتی نہیں ہے۔ اُن اگر وہ ہماری مزاحمت نہ کرے اور اس میں دست انداز نہ تو ہم اپنے قوانین کے ماتحت کامیاب اور ناکامیاب ہوتے جائیگے۔ کیونکہ جب اکثر اوقات قدرت ہمیں ہمارے اپنے قوانین کے ماتحت ہی چھوڑ دیتی ہے۔ تو اُس حالت میں ہم خود ہی ہر ایک وقوعہ کے جواب دہ ہو جاتے ہیں۔

دنیا میں کون ایسا شخص ہے۔ جو ہمیشہ اپنے منصوبوں پر فائز اور کامیاب ہوا ہے۔ اور کون ایسا ہے۔ جسکے منصوبوں میں قدرت نے روک یا مزاحمت یا دست اندازی نہیں کی ہے۔ کتنے ہم میں سے ایسے خوش قسمت ہیں۔ جو پنجہ قدرت سے بچ نکلے ہوں۔ اور کتنے ایسے ہیں۔ جنکا سابقہ کبھی بھی قدرت یا قوانین قدرت سے نہ ٹرا ہو نہ تو زمین ایسا جوان دکھا سکتی ہے۔ اور نہ ہی آسمان اپنے زیر سایہ کسی ایسے کا نشان دیکھتا ہے۔

ہم بعض اوقات شومی طالع سے خدا کا تو انکار کر سکتے ہیں۔ لیکن اسکے کاموں سے کیسے انکار ہو سکتا ہے۔ خدا کی نسبت تو یہ کہہ سکتے ہیں۔ وہ ہمیں چونکہ دکھائی نہیں دیتا۔ اسلئے شاید اُسکا وجود سوائے خیال کے کچھ بھی نہ ہو۔ لیکن اُن کاموں سے جو خدا کی جانب منسوب کیے جاتے ہیں کون انکار کر سکتا ہے۔ ہے اور کون کہہ سکتا ہے

حضرت علی کریم اللہ وجہ سے یہ سوال کیا گیا تھا۔ کہ خدا کو وجود اور ہستی پر محقق اور واضح دلیل کیا ہو سکتی ہے۔ حضرت کریم اللہ وجہ نے ارشاد فرمایا۔ لا عرفت ربانی بغض العزائم یہ ایک ایسی گہری فلسفی بحث ہے کہ جیسے ایک مسوط کتاب کی جاسکتی ہے۔ اس سے بھی مراد ہے۔ کہ قدرت ہمارے عزیز اور افعال میں رخصت انداز اور دست انداز ہے ہم اسکی مرضی اور منشاء کے خلاف نہیں چاہ سکتے۔ ہم نے اپنی زندگی میں کیا کچھ نہیں چاہا۔ اور کیا کچھ پورا ہوا نہ۔ قدرت و انبیا اور وقت شناس ہے۔ وہ ہر ایک چیز و زندگی کے دہی اور ہر ایک

کہ ہمپر کوئی بیرونی ضابطہ حادی نہیں ہے۔
 کیا کوئی کہہ سکتا ہے۔ کہ وہ شروع سے اخیر تک اپنے عزائم اپنے ارادوں
 پر کامیاب ہی چلا آیا ہے۔ یا اُسکے خلاف کسی دوسری طاقت کا دخل و قبض نہیں رہا ہے۔
 جو شخص ایسا کہتا ہے وہ غلطی کر رہا ہے۔ وہ اُن بدیہات سے اسکا رکتا ہے۔ جو اپنی
 عمر یا حصہ عمر میں بیسوں دفعہ دیکھ چکا ہے اور اپنی اپنا کج جنس میں روز دیکھتا ہے۔
 اگر تم خدا نہیں دیکھتے یا نہیں دیکھ سکتے ہو۔ تو اسکے افعال اور اسکے کاموں پر
 ہی نظر غور کرو۔ اُسکے افعال سے اُسکا وجود ایک آسانی سے مرئی ہوتا اور اسپر ایک
 قاطع دلیل ملتی ہے۔ ہوا اپنا وجود اپنے آثار سے ہی ثابت کرتی اور دکھاتی ہے۔
 ہوا کے جھونکے اور ہوا کی رفتار خدائی جھونکوں اور خدائی افعال کی رفتار سے کہیں
 دھیمی اور کم ہے۔ چشم تحقیق سے کام لو اور اُن مواد پر غور کرو۔ جو خدائی افعال کا
 ثبوت اور آئینہ ہیں۔ جب لوگ یہ کہتے ہیں۔ کہ ہمیں کوئی اعلیٰ طاقت نظر نہیں آتی۔ تو
 سخت تعجب ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ باوجود دیکھنے کے بھی اُسکا اعتراف نہیں کرتے۔ خدا
 کے دیکھنے سے پہلے اسکے افعال دیکھو۔ ان افعال سے ہی خدا نظر آتا اور اپنا اثبات
 کرتا ہے۔ علی قدرت ثبوت قادر ہے۔

۶۴۔ مقولات اور قایل

ہم اپنے ارد گرد جو کچھ پاتے اور جو کچھ کتے کراتے اور دیکھتے سنتے ہیں وہ جذب
 و انجذاب اور فعل و افعال سے خالی نہیں جو کچھ ہوتا ہوا ہے خواہ وہ کسی غرض
 بقید حاشیہ۔ چیز فن کر کے لیتی ہو۔ اسکو پہلے شروع کا اخیر تک بے کم و کاست ہیں۔ اسکی کسریوت ہمیشہ پوری اور موزون اثرتی
 ہے۔ ہم عجائبات پندہ کی وجہ سے قدرتی قوانین کو گھبراتے اور پس پیش کرتے ہیں۔ ورنہ اُن میں کوئی بے انصافی نہیں ہے۔ ۱۱۔

سے کیا دوسروں پر اُس کا اچھا بُرا اثر ضرور پڑتا ہے یا یہ کہ دوسرے اُس سے کسی نہ کسی طریق سے متاثر ضرور ہوتے ہیں۔ ہمارے اقوال، افعال و خیالات بہت ہی نہرین ہیں جن کا اثر کنارہ اور کنارہ کی چیزوں اور قوتوں پر لزو با پڑتا ہے۔ عام اس سے کہ ایسے تاثر اور جذب کا اثر یا نتیجہ فوراً منصفہ ظہور میں آئے یا ایک خاص وقفہ کے بعد۔ ہم ایک کام کرتے ہیں ایک بات کہتے ہیں خواہ اوس کی کچھ ہی غرض ہو اور خواہ اوس کا محل کچھ ہی ہو اُس میں ایک متحدہ قوت موج اور تضارب ہوتا ہے جس کے زور سے وہ دوسروں پر فوراً یا یک قدر وقفہ کے بعد موثر ہوتا ہے۔ ہوا کے ذریعہ سے صرف ایک آواز ہی دوسرے تک پہنچتی بلکہ اوس کا اثر بھی ساتھ ہی جاتا ہے۔ خوشبو یا بدبو دوسری سے دماغ اور قوتِ شامہ پر فوری اثر کرتی ہے فوٹو گراف اور گرافون میں آوازوں اور صداؤں کا بند یا متصق ہو جانا اور ایک عرصہ کے بعد ہی اُن کا بہ ادنیٰ تغیر معرضِ سماعت میں آنا اس امر کی زندہ دلیل ہے کہ آوازیں انسانی قلوب اور صغیر سماعت پر بھی جاکر اسی طرح متصق ہو جاتی ہیں اور انسان اُن سے متاثر ہوتا ہے۔ جب ایک آواز نکلتی ہے خواہ وہ کسی جسم سے نکلے تو اُس میں ایک اثر اور جذب ہوتا ہے اور وہ دوسری ذات پر بذریعہ قوتِ التصاقی قائم اور منجذب ہو کر ایک نتیجہ پیدا کرتا ہے۔ ایسے التصاق اور انجذاب کے واسطے یہ شرط اور یہ قید نہیں کہ آواز کسی خاص طاقت یا وجود سے سرزد ہو۔ انسان، حیوان، جمادات، نباتات، پتھر اور لکڑ وغیرہ ہر وجود کی ضرب اور صدا اپنی ذات میں ایک اثر اور ایک صدمہ رکھتی ہے۔ ایک اینٹ پر اینٹ مارو تو اُس سے بھی ایک صدا نکلیگی اور اُس کا اثر دوسروں پر ہو گا ایک ٹھوکہ کی آواز سے بھی اثر ہوتا ہے جو ایک جاندار کی صدا سے عموماً ہوا کرتا ہے۔ یہ دوسری بحث ہے کہ بعض صدا میں اور بعض آوازیں مطلب خیز ہوتی ہیں اور بعض کا مطلب کچھ نہیں ہوتا۔

جب ایک آواز نکلتی اور سنائی دیتی ہے تو سننے والا یا سننے والے سے پہلے اُس آواز پر کان دہرتے ہیں اور صرف وہ آواز ہی اُن تک پہنچتی اور اُن پر اثر کرتی ہو۔

آواز دینے والے کی شکل کا ارتسام نہیں ہوتا بلکہ آواز نازلہ صفحہ سماعت پر مرتسم ہو کر کسی نہ کسی نتیجہ یا خیال کی باعث ہوتی ہے۔ اگر پس دیوار سے ایک صدا آئے اور ہمارے کان اُس سے آشنا ہوں تو ہم سب سے پہلے اسکی کچھ ضرورت نہیں دیکھتے کہ اسکے قایل کی تخصیص کریں بلکہ یہ خیال کرتے ہیں کہ اسکا سبب کیا ہے اور وہ کیا کچھ مفہوم رکھتی ہے۔ یہ مطلب اور مفہوم کی بحث کے بعد ہم آواز دینے والے کی طرف جاتے ہیں گو یا یہ دوسرا درجہ ہوتا ہے۔

ریلوے دفاتر اور سکولوں میں جب کہیں وقت مقررہ پر کوئی گھنٹی بجاتا ہے تو ہم کہیں یہ نہیں بحث کرتے کہ کس نے بجائی بلکہ یہ سوچتے ہیں کہ کیوں بجی یا کیوں بجائی گئی۔

جب ہم ایک خوش آواز سنتے ہیں تو سب سے پہلے آواز دینے والے یا گانے والے کی خوش گلوئی یا خوش الحانی اثر کرتی ہے نہ کہ آواز دینے والا یا گانے والا بہت سے خوش گلوں اور مستحق بد صورت اور بدستبر ہوتے ہیں لیکن اُن کی آواز میں ایک فرمی اور کشش کرنے والی لگتی ہے۔ اسکی شکل و شباہت سامعین کی توجہ اور رجوع کا باعث نہیں ہوتی بلکہ اسکی خوش گلوئی اور خوش آوازی۔ فونو گراف اور گراموفون پتیل تانبے، لوہے اور پٹین کا مجموعہ ہوتا ہے لیکن اُس میں سے جو صدا میں اور جو آوازیں نکلتی ہیں وہ گواصل صداؤں کا پرتو ہی ہوتی ہیں مگر اُن میں بھی ایک فرمی اثر ہوتا ہے۔ سننے والے یہ نہیں دیکھتے کہ فونو گراف یا گراموفون سے ایک آواز نکل رہی ہے بلکہ یہ کہ وہ آواز کیسی رسیلی اور کیسی پیاری یا عجیب ہے۔

ان واقعات اور طریق اثر سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ سب سے پہلے۔

در مقولات ہی موثر ہوتے ہیں۔

در مقولات سی پر نظر ہوتی ہے۔

در مقولات ہی صفحہ سماعت پر مرتسم ہوتے ہیں۔

در مقولات ہی سے غرض ظاہر ہوتی ہے۔

در مقولات ہی سے نتائج پیدا ہوتے ہیں۔

مقولات کے بعد تاہمین پر نظر پڑتی ہے اور اس میں ایک مقولہ یا مقولہ کا مفہوم مقدم رکھ کر قابل کی تعظیم یا توقیر کی جاتی ہے۔ قابل تعظیم اور وقعت اپنے مقولات کے اعتبار سے کی جاتی ہے نہ کہ مقولات کی وقعت قابل کی وقعت سے۔ گہنٹے اور گھڑی کی صدا یا ملک ملک اس لحاظ سے با وقعت نہیں ہوتی کہ اس کا بجانے یا بنانے والا ایک انسان ہے بلکہ اس جہت سے کہ اس صدا یا ملک ملک سے ایک فردت یا وقت کا استدلال ہوتا ہے اور ایک خاص موقت آواز پر روشنی پڑتی ہے۔

اگر ایک اچھا قابل بڑا قول کہے اور اس کے منہ سے ایک بُری آواز نکلے تو یہی کہا جائیگا کہ بہت بُری اور بہت منحوس آواز نکلی ہے۔ اگر ایک بڑا قابل ایک اچھا قول اور اچھی بات کرے تو یہی کہا جائیگا کہ ایک اچھی اور ایک سو مند بات کہی گئی ہے۔

ایک اچھا فعل بُرے اور بدنام فاعل کی ہی تعظیم کرتا ہے لیکن ایک بُرا فعل ایک اچھے فاعل کی ہی مذمت اور توہین کرتا ہے اگر ایک بزرگ منشی چوٹ بولے یا چوٹ کہے تو یہ کہی نہ کہا جائیگا کہ اس کا چوٹ بوجہ اس کی بزرگ منشی کے۔ چوٹ نہیں ہے۔ ایک چور ڈاکو اگر دن کو دن کہے تو کوئی وجہ نہیں کہ بوجہ اس کے چور اور ڈاکو ہونے کے اُس سے انکار کیا جاوے۔

اگر ایک گلی طرف یا ٹی کے صندوق میں سے سونا اور چاندی نکلتی ہے تو باوجود اسکے کہ وہ ایک گلی طرف یا ایک مٹی کے صندوق میں سے نکلی ہے چاندی اور سونا ہی ہوگا اور ایک چاندی یا سونے کے بس میں مٹی نکلتی ہے تو وہ مٹی ہی ہوگی۔ سونے یا چاندی کے نکلنے میں سے دریا اور کنوئیں کا پانی اپنی اپنی حیثیت اور کیفیت ہی میں نکلیگا۔ یہ نہیں کہا جائیگا کہ دریا کا پانی کنوئیں کا ہو جائیگا اور کنوئیں کا دریا ہی۔ آواز دینے والا ایک قالب ہے۔ قالب میں جو کچھ ڈالا جاوے گا وہی نکلیگا۔ خواہ قالب مٹی کا ہو اور خواہ کسی دہات کا۔ جن لفظوں میں گفتگو کی جاتی ہے، وہی لفظ آواز کی صورت میں مرتسم ہوتے ہیں اُن کے بدل میں اور الفاظ نہ آتے ہیں نہ آسکتے ہیں۔

لوگ ان تمام قاعدوں کے پابند ہیں اور اس کی پابندی ضروری سمجھتے ہیں لیکن

بعض اوقات باوجود سمجھنے کے بھی اس پابندی سے باہر ہو جاتے ہیں۔ مقولات کی تعظیم یا ان کا اخذ قائلین کے اعتبار پر کرتے ہیں خواہ کوئی مقولہ کیسا ہی منور اور سودمند ہو صرف اس وجہ سے اس سے انحراف کیا جاتا ہے کہ۔

”وہ اُس کا قایل یا منظر فلاں ہے“

”وہ فلاں کے منہ سے نکلا ہے“

”اسکی فلاں شخص تصدیق یا تائید کرتا ہے“

”وہ اسکی فلاں تائید یا تصدیق نہیں کرتا“

”وہ فلاں کے مقولات میں سے ہے“

یہ طریق عمل یا طریق اخذ بحث حقیقت کے منافی ہے گو اس سے ایک ضد یا ایک بیج تو پوری ہو جاتی ہے لیکن حقائق الامور پر ایک حجاب آ جاتا ہے اور اُس اصول کا مستغف ہونا پڑتا ہے کہ۔

”وہ حقائق بذاتہ کچھ سمیت نہیں رکھتے ہیں“

”وہ بذاتہ انکی کوئی وقعت نہیں ہے“

”وہ بذاتہ انکی کوئی حقیقت نہیں“

دو مٹی ایک طلمائی طرف میں طلباں سکتی ہے اور طلا ایک لگی طرف میں گلی ہو جاتا ہے۔

دو لوہے پانی میں پانی ہو جاتا ہے اور پانی لوہے کے برتن میں لوہا ہو جاتا ہے۔

اگر یہ اصول اور یہ قلب ماہیت درست ہے تو بے شک یہ کہا جاوے گا کہ:-

”دو قول یا فعل کا اعتبار قایل یا فاعل کے اعتبار پر موقوف ہے اور اگر یہ قیاس درست نہیں تو یہ نہیں کہا جاسکتا۔“

اے بے شک ایک اچھا قول اور ایک فعل اچھے قایل اور اچھے فاعل کی وجہ سے زیادہ تر روشن اور زیادہ تر مقرر ہو جاتا ہے اور اس کی وقعت اور یہی وزنی ہو جاتی ہے لیکن اس زائد روشنی سے یہ لازم نہیں آتا کہ کوئی۔

”وہ بڑا قول یا بڑا فعل ہی اچھو قایل یا چھو فاعل کی وجہ سے اچھا اور سودمند ہو سکتا ہے۔“ ۱۲

جب انسان کو ایک جائز طریقہ اور جائز معیار سے دور جانا پڑتا ہے تو ہمیشہ ایک انقلاب اور خرابی پیدا ہونے لگتی ہے۔ حقائق کا انکشاف اسی صورت میں بروقت اور بروقت ہوتا ہے جب وہ اپنے اصلی محور پر رہے جائیں۔ اور حقیقتیں اصلی محور پر اسی صورت میں رہ سکتی ہیں جب ان کا اخذ محض انکی ذاتی خوبی کی وجہ سے ہونہ کہ نسبتی معیار سے۔ بے شک خیالات میں تضاد اور اختلاف ہے اور کلینا دور ہی نہیں ہونی چاہیے لیکن اگر نسبتی معیار عموماً ملحوظ نہ رکھا جائے تو اس میں بہت کچھ کمی ہو سکتی ہے۔ اکثر لڑائیوں اور اختلافوں کا موجب یہی نسبتی معیار ہوتا ہے اور اسی سے اکثر برائیوں کی بنیاد پڑتی ہے۔ لوگ اپنی ذہن میں لگے جلتے ہیں اور حقائق کا خون ہوتا رہتا ہے۔

در اصل یہاں بہت سے لوگ چونہ گچ مزاروں یا مقبروں لگا جا کر تھے ہیں اور ان راستوں سے گزرتے ہیں جو بظاہر صاف اور سیدھے ہوتے ہیں اگرچہ ان میں بُرے سے بُرے مُردے ہی کیوں نہ مدفون ہوں اور وہ راہیں کسی صحرا اور لٹی و دق جنگل ہی میں کیوں نہ جاتی ہوں۔ بعض لوگ ہمیشہ اسکے خوابوں میں رہتے ہیں کہ کسی بُرے آدمی یا موقر شخص کی باتوں کی خواہ مخواہ تعریف اور مدح و ثنا کریں خواہ ان باتوں کی کچھ بھی حقیقت نہ ہو۔ بعض لوگ اسی واسطے بعض صحیح اور سود مند مقولوں سے پرہیز اور نفرت کرتے ہیں کہ ان کا قابل یا گومندہ کوئی مشہور شخص نہیں ہے۔ بعض لوگ بعض باتوں اور بعض مقولات کی اسی واسطے تردید اور تکذیب کرتے ہیں کہ ان کا خد ان کا غیر ہے یا یہ کہ وہ ان کی جماعت میں سے نہیں ہے۔ بعض لوگ ایک قول اور فعل کی اول تصدیق کرتے ہیں اور اوسکی تعریف میں رطب اللسان رہتے ہیں لیکن جب اوسکے قابل کو معلوم کرتے ہیں تو پھر انہیں اسی فعل سے نفرت ہو جاتی ہے۔ انکی پہلی تعریف اور تصدیق صرف اسی وجہ سے اڑ جاتی ہے کہ اسکا گومندہ ان کی جماعت کے خلاف نکلا ہے۔

ایک شخص ایک مقولہ یا ایک حقیقت کی برابر تصدیق کرتا گیا اور بڑے زور شور سے

اُسکی تائید دلائل سے کرتا رہا لیکن جب اُسے اوسکے گویندہ کا نام معلوم ہوا تو اوس نے جلد باز شرم کے ساتھ فوراً ہی تقریر کا رخ پلٹ دیا اور زور سے کہنے لگا کہ باوجود ان دلائل کے بھی اسی میں نقص ہیں۔ چیف کورٹ پنجاب میں ایک دفعہ ایک مشہور وکیل بجائے مدعی اپنے موکل کی غلطی یا جلد بازی سے مدعا علیہ کے حق میں تقریر کرتا رہا یہاں تک کہ جج ان چیف کورٹ پر ہی اوسکی استدلال اور دلائل قانونی یا واقعاتی کا اثر ہوا۔ لیکن یاد دلائے جانے پر وکیل صاحب چوکنے ہوئے اور اُس خوبی سے یہ کہہ کر رخ بدلا کہ یہ سب دلائل اور وجوہ جو مدعا علیہ اور اُسکا وکیل اپنے حق میں کہنے کو تھے میں خود ہی بیان کر کے اُن کی یوں تردید کرتا ہوں۔

یہ بہ نسبتی معیار کی غلطیاں اور جلد بازیاں اگر وکیل خیر دار نکلیا جاتا تو تمام مواد مدعا علیہ ہی کے حق میں پیش کیا گیا تھا۔
چونکہ براہین اور دلائل کی حکومت ہر واقعہ اور ہر کیفیت پر مسلّمہ ہے خواہ وہ واقعہ اور کیفیت بذاتہ کیسی ہی کیوں نہ ہو اسی واسطے دلائل کی آڑ میں ہر قول اور ہر فعل پر نسبتی معیار کے اعتبار سے بحث کی جاسکتی ہے۔
اگر ہم یہ چاہتے ہیں کہ:-

”دُنیا کی حقیقتیں ہمہر صحت سے منکشف ہوں“

”و اُن میں کوئی مزاحمت نہ ہو“

”و اُن میں کوئی التباس نہ رہے“

تو ہمارا فرض ہے کہ:-

”ہم سب سے پہلے کسی قول اور فعل پر بحث کریں“

”قول اور فعل کو دیکھیں“

”قول اور فعل کا موازنہ کریں“

یہ نہ دیکھیں کہ اوسکا قائل یا فاعل کون ہے یا کس حیثیت کا۔ آپ نے دیکھا ہو گا کہ بعض اوقات ایک جاہل بھی صحیح معنوں میں گفتگو کرتا ہے۔ بہ مصداق۔ ۷

گاہ باشرکہ کو دے نادان بہ غلط بردہ فزند تیرے
 اسکے استدلال کا ماخذ موجد اور سلیم ہوتا ہے۔ خلاف اسکے بعض وقت
 ایک حکیم سے ہی صریح غلطی ہو جاتی ہے۔ ایک حکیم کے غلط استدلال کا صرف اسوجہ
 سے تسلیم کر لینا کہ وہ ایک حکیم کی طبیعت سے نکلا ہے حق پرستی کے خلاف ہے۔
 کیا کوئی حکیم اور کوئی ہمارا غیر یا دشمن کہی کوئی غلطی نہیں کر سکتا یا اسکا کوئی قول
 اور کوئی تحقیق صحیح معیار کے مطابق نہیں آسکتی۔ بغیرت، عداوت، منافقت، دوستی،
 دشمنی کچھ اور ہے اور اقوال یا افعال سلیمہ یا فحیمہ کا صدور کچھ اور۔ اختلاف۔ خیالات یا
 اختلاف ماخذ سے حقائق اور صداقت میں کچھ فرق نہیں آتا۔ آفتاب کی کرنیں خشکی اور
 دریا پر یکساں پڑتی اور یکساں ہی نکلتی ہیں۔ دو دشمن اور دو دوست باوجود اس رشتہ
 دوستی اور دشمنی کے تحقیق میں مصروف رہتے ہیں اور ان دونوں پر فیضان
 حقائق اور واقعات کا برابر ہوتا رہتا ہے۔ کوئی عداوت اور کوئی اختلاف
 اس فیضان کا مزاحم اور مانع نہیں ہوتا اور نہ کوئی دشمنی اور کوئی دوستی ہی خلل
 انداز ہوتی ہے۔ زید اور بکر کی شخصیت ہمیشہ بطور خود کام کرتی رہتی ہے اگرچہ زید
 کے بشرے اور چہرہ میں کوئی فرق یا کوئی نقص ہو لیکن اسکی صداقتوں اور حقیقتوں
 میں کوئی نقص یا کوئی خوبی خواہ نخواہ باعتبار جسمانی خوبیوں اور نقصوں کے حامل
 نہیں ہو سکتی۔ زید مومن ہے، زید کافر ہے، زید بد معاش ہے، زید نیک معاش
 ہے۔ زید داڑھی رکھتا ہے، زید داڑھی مندھاتا ہے۔ زید دیسی لباس رکھتا ہے
 زید انگریزی فیشن میں ہے، زید انگریزی خواں ہے۔ زید سنسکرت اور عربی دال
 ہے، زید ایشیا یا ہندوستان میں رہتا ہے، زید لندن اور برکن یا پیرس
 میں سکونت پذیر ہے۔ باوجود ان سب اختلافات کے زید کی چوٹی بات چوٹی
 اور اچھی بات بات اچھی ہے۔ نیکی نیکی ہوگی اور بدی بدی۔
 زید چور اور ڈاکو ہو کر اگر کسی کو روٹی اور دودھ دے تو وہ روٹی اور دودھ ہی ہوگا۔
 یہ نہیں کہ زید کی چوری اور ڈاکروٹی اور دودھ کو پتھر یا آپ حنظل بنا دیگا اسی طرح

ایک عابد نماز گزار آب حنظل اور پتھر دیکر روٹی اور دودھ کا ثواب حاصل نہیں کر سکتا۔
ہاں اتنا ضرور فرق ہو گا کہ۔

در چور ڈاکو ہونے کی حالت میں یہ کہا جائیگا کہ بکر نے زیند چور یا ڈاکو سے روٹی اور
دودھ لیا یا ایک عابد اور نیک بخت سے ۱۱

بے شک یہ ایک تمیز ہوگی مگر اس سے یہ کیونکر لازم آگیا کہ روٹی روٹی نہ رہی یا دودھ
دودھ نہ رہا۔

خدا ماضی و معاصر کا در کل پرانا مقولہ جس میں ایک قیمتی فلسفہ مودعہ ہے اس پر ایک پوری
روشنی ڈالتا ہے کہ قبول یا اخذ حقائق میں کس اصول پر چلنا چاہئے اور وہ کون سی طریقہ
ہے جس سے دنیا کی حقیقتیں بے غل و غش ملتی ہیں اور جس سے دنیا کا انتظام خوبی
اور عمدگی سے چلنے کی امید کی جاسکتی ہے۔

خدا ماضی اور معاصر کا در پر ہمیشہ عمل رکھو۔

ہمیشہ مقولات پر نظر رکھو قائل کی تخصیص سے اخذ حقائق میں تری نہ ڈالو۔ بات
اچھی ہو۔ ہمیں اس سے کیا کہ اسکا قائل کون اور کیا ہے۔ جو چیز اور جو خیال اچھا ہے وہ
لے لو۔ سوتی کیچڑ میں ہو کر پی سوتی ہی رہتا ہے۔

۲۵ - ہمارا مبلغ علم

انسان بوجہ شعور نہم و ذکا اور عقل و فراست رکھنے کے علیم اور مدرک ہے وہ اپنی
نسبت بھی بہت کچھ جانتا ہے اور جو کچھ اس کے ارد گرد ہے اس کی بابت ہی اس
کا علم اور دائرہ اور اک وسیع ہے اگر کوئی ایسی واضح تاریخ ہمیا کی جاوے جو شروع
سے لکھی جاتی رہی ہو تو وہ پتہ دے سکے گی کہ انسان کے علم اور ادراک نے کہا شک اور

کن کن وسائل سے اپنے خیر علم اور عطر اور اک کو وسعت دی ہے ہر جدا گانہ باب اور ہر جدا گانہ شعبہ میں اور اک انسان کی تسر ثابت ہوتی ہے ہر کوچہ میں اوس کا گذر ہوا ہے اور ہر بازار سے اوس نے کچھ نہ کچھ خریدا ہے ہر ملک و قوم اور ہر فرقہ اور گروہ میں اس وقت جس قدر علوم اور فنون پائے جاتے ہیں یہ سب انسانی اور اک ہی کا اثر اور برکت ہیں اگر انسان میں اور اک کی طاقت نہ ہوتی تو ان کا نام ہی نہ جانتا اگر تمام علوم اور فنون کی ایک مشترکہ تعریف کی جاوے تو سوائے ان الفاظ کے اور کن لفظوں میں ہو سکتی ہے۔

ہم جو کچھ وقت بوقت دریافت اور اور اک کرتے ہیں وہ ایک علم یا ایک فن ہے۔ جب کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ فلان علم یا فلان فن۔ تو اس کا منشا یہ ہوتا ہے کہ ہمارے اور اک نے جو حاصل یا تحقیق کیا ہے۔ قبل از اور اک ایک علم یا ایک فن صرف ایک محض کیفیت ہوتی ہے اور اور اک کے بعد وہ ایک علم یا ایک فن ہو جاتا ہے۔

ہر علم اور ہر فن کے متعلق جو ضوابط یا جو قواعد ہوتے ہیں وہ ایک زائد شے میں جو دراصل اوس علم یا اوس فن کے تابع اور ماتحت ہوتے ہیں انہیں قواعد یا ضوابط سے اور اک کی کیفیتیں ایک خاص صورت میں ترتیب دی جاتی ہیں منطق و فلسفہ کیا ہے چند اور اک کی کیفیات اور حقائق اگر صحیح معنوں میں منطق اور فلسفہ کی نسبت بحث کیجاوے اور یہ پوچھا جاوے کہ اون کا فی الاصل وجود کیا ہے تو سوائے اُس کے کوئی جواب نہیں ہو سکتا کہ ہمارے اور اک کی چند مختص کیفیات کا نام منطق یا فلسفہ ہے۔ ہم ایک بات دریافت کرتے ہیں وہ خود ہمارے اور نیز دوسروں کیسے یہی ایک حکمت یا ایک فلسفی ہو جاتی ہے۔

علم کے معنی جاننے کے ہیں جو کچھ ہم جانتے ہیں وہ دو حال سے خالی نہیں۔

مفید۔

غیر مفید۔

پہلی قسم کا جاننا ایک صحیح علم یا ایک صحیح فن ہے۔

دوسری قسم نامکمل یا ایک بے ضابطہ مواد۔

ہمارا یہ دعویٰ ہے کہ

ہم بہت کچھ جانتے ہیں۔

ہم حقائق الامور سے واقف ہیں۔

ہم مددک ہیں۔

ہم جان سکتے ہیں۔

ہمیں جاننا چاہئے۔

جو کچھ ذخیرہ علمی اس وقت موجود ہے وہ ہمیں یقین دلاتا ہے کہ واقعی ہم بہت کچھ جانتے ہیں کیونکہ ہم نے مختلف اوقات اور ازمنہ میں اب تک اس قدر علوم اور فنون یا انکشاف حقائق کی بنیاد رکھی ہے کہ وہ اثبات اس دعویٰ کے واسطے کافی سے بھی زیادہ ہے اگر ہم بہت کچھ نہیں جانتے تو اس قدر ذخیرہ کیونکر جمع ہو سکتا تھا۔

بے شک ہم حقائق راہ معرفت سے بھی واقف اور ماہر ہیں ہزاروں نہیں بلکہ لاکھوں کرڑوں اشیا کی حقیقت اور ماہیت ہم نے دریافت کی ہے اگر ہم مین اور ان کی قوت تھی۔ تو ہم اس قدر حقائق کے انکشاف پر کیونکر فتح پا سکتے تھے ان تمام فتوحات سے ثابت ہوتا ہے کہ ہم جان سکتے ہیں اور جانتے ہیں اور یہ جاننا ہمارے اور اک کے ماتحت ہے۔ اور یہ اور اک ہمیں فطرً نیا طبعاً حاصل ہے جب ہم جانتے ہیں اور جان سکتے ہیں تو ہمیں جاننا چاہئے کیونکہ جب ہم مین ایک طاقت پائی جاتی ہے تو اس کا استعمال ہی لازمی ہے۔ اگرچہ اکثر لوگ اس طاقت سے بروقت کام نہیں لیتے لیکن اس کو اس فقرہ کی (کہ ہمیں جاننا چاہئے) نفی نہیں ہوتی۔

قدرت نے اور اک کے ساتھ یہ جذبہ ہی انسان کی طبیعت میں مرکوز کر رکھا ہے۔ ہمیں جاننا چاہئے۔

صرف انسان کی سرشت میں ہی یہ خاصہ نہیں پایا جاتا دیگر حیوانات کی طبیعت ہی اس سے مانوس ہے بچہ پیدا ہوتے ہی ارد گرد اوہر اوہر دیکھتا اور حیرت سے نگہتا ہے

یہ عمل ثابت کرتا ہے کہ وہ اس اجنبی نظارہ سے حیرت میں آکر اور اک چاہتا ہے کسی ناگہانی آواز یا صدا سے انسان سب سے پہلے یہ سوال کرتا ہے۔

یہ کیا ہے۔

یہ کیا ہوگا۔

یہ کیوں ہوا۔

کس لئے کیا۔

کیا وجہ ہے۔

یہ سوالات انسان کی طبیعت میں کیوں پیدا ہوتے ہیں صرف اس وجہ سے کہ اس کی طبیعت میں یہ قانون مودعہ ہے۔ کہ ہمیں جانا چاہئے۔

اگر یہ قانون طبیعت کے صفحہ پر رقم نہ ہوتا تو انسان کے معلومات کی برضاعت کچھ ہی نہ ہوتی اور وہ اب تک ایک منزل ہی طے نہ کر سکتا۔ اس قانون کی بدولت طلبات معلومات یہاں تک پہنچے ہیں جو لوگ نہیں جانتے یا جاننے کی کوشش نہیں کرتے وہ ہی دراصل جانتے ہیں اور جاننے کی کوشش کرتے ہیں صرف فرق یہ ہے کہ بوجہ ناشی کے انکا جاننا اور انکی کوشش کی فاصلہ شمار میں نہیں آتی۔ ایک جاہل بھی بہت کچھ جانتا اور بہت کچھ کوشش کرتا ہے اسکا دماغ بھی ہمیشہ تیکڑی ہوتا ہے اس کے بھروسے میں دل بھی ہیشہ سوسہ ہوتا ہے۔

وہ ہمیشہ اس حکم کی تعمیل کرتا ہے لیکن چونکہ تعمیل ضوابط سے بوجہ احسن اقدار میں ہوتا اس واسطے اس کا کوشش کرنا نہ کرنا برابر ہو جاتا ہے اور بعض دفعہ دوسری لوگ اسکی مساعی سے فائدہ اٹھا لیتے ہیں یہ فقرہ تسلیم کر کے کہ۔

ہمیں جانا چاہئے۔

یہ فقرہ زیر بحث آجاوگا۔

کہ ہم کہاں تک جان سکتے ہیں۔

اس فقرے کا دوسرا جزو صاف ہے جسقدر یا جس حد تک ہم جانتے ہیں وہ ہمارے ذخیرہ معلومات سے ظاہر اور ثابت ہو سکتا ہے جسقدر ہم جانتے ہیں اس سے پتہ لگ سکتا ہے کہ اوسکی وسعت اور احاطہ بعض حالات میں کافی سے بھی زیادہ ہے اور یہ احاطہ ہماری تسلی کا باعث ہے کہ ہم نے بہت کچھ جانا ہے اور بہت کچھ جان سکتے ہیں۔ ہم اوس حد تک جانتے ہیں کہ دیگر مخلوق میں سے اوس حد تک کوئی بھی نہیں جانتا ہے ہماری بعض معلومات کی وہ حد ہے کہ ہمیں خود اس امر کا خدشہ گذرنا ہے کہ اس سے زیادہ فراخ اور کوئی داسن تحقیق نہیں ہے بعض دفعہ ہمارا داسن تحقیق اسقدر وسیع ہو جاتا ہے کہ ہم اس سے آگے جانا مشکل ہی نہیں بلکہ ناممکن خیال کرتے ہیں۔ جن جن قوموں اور افراد بشر میں داسن تحقیقات دن بدن گھٹتا جاتا ہے اور کوئی نمایاں ترقی نہیں ہوتی اوسکا باعث یہی ہے کہ وہ اپنی خیال میں اور دریافت کرنا حد انسانیت سے گذرنا اور اس قدر قدرت توڑنا ہے اس فقرہ کا پہلا جزو ایک بحث طلب ضرور ہے۔

سرسری بحث میں تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہم حدود غایات تک جان سکتے ہیں اور ہمارا علم یا ادراک کبھی ختم ہی نہیں ہوتا اور اگر ہوتا ہے تو اوس نقطہ پر جا کر جس سے

اسے جو توہین اور جو گردہ اپنی ہمایہ قوموں کے مقابلہ میں علوم اور فنون کی دوڑ میں پھسڈی رہ جاتی ہیں اوسکا عموماً یہی باعث ہوتا ہے کہ اونسے خیال میں خیر ادراک اور نہیں کی تحقیقات پر ختم اور بس ہو جاتا ہے اوس کو آگے نہ تو کوئی جاسکتا ہے اور نہ ہی کچھ اور دریافت کر سکتا ہے بالکل ٹھیک ہو کہ ہم حدود اشیاء کو دور نہیں جاسکتے اور نہ اپنے خیر ادراک سے باہر نکل سکتے ہیں لیکن ایسی قوموں یا ایسی گردہ ہونے سے اس کس پر سی کی حالت میں یہ کہہ کر فیصلہ کر لیا ہے کہ بس اس سے آگے ایک چپہ ہی نہیں جاسکتے ان اگر دنیا کی کل قوموں اور کل دریافت کرنے والوں نے بالاتفاق یہ فیصلہ کر دیا ہے۔ تو یہ دوسری بات ہے بے شک ہر حقیقت کا ایک انتہائی نقطہ ہی ہے لیکن جنہوں نے ابتدائی مرحلہ ہی ہمنوز طے نہیں کیا وہ نقطہ انتہائی کی بابت کیا کچھ کہہ سکتے ہیں جو درجے دوسروں نے طے کر لئے ہیں ان سے گذرین تو کچھ کیسں ہی۔ ۱۲

آگے کوئی حد اور کوئی وسعت ہی نہیں ہے۔

لیکن اگر اس بحث پر مزید روشنی ڈالی جائے تو یہ کہنا پڑے گا کہ ہم اوس حد یا اوس نقطہ تک جاسکتے ہیں جو حد یا جو نقطہ ہمارے ادراک کے موزوں ہے۔ ہم وہی وسعت لے سکتے ہیں جہاں تک ہماری سمائی ہے۔

جس طرح اشیاء اور حقائق الاستیاء کی کوئی نہ کوئی حد ہے۔ سب طرح ہمارے ادراک کی بھی کوئی نہ کوئی حد ہے۔ اشیاء یا حقائق الاستیاء بھی ایک طاقت ہے اور ایک چیز ہے کہ ادراک اور عقل کے بجائے خود ایک چیز اور ایک طاقت ہے۔ ہر طاقت اور ہر چیز کا ایک دائرہ یا ایک حد ہے کڑہ ناز کا ایک دائرہ اور ایک چیز ہے اسی دائرہ اور اسی چیز میں اوس کا دھرہ رہتا ہے اوس سے آگے نہ تو کوئی اوسکی حقیقت اور کیفیت ہے اور نہ کوئی وسعت کوئی ادراک کی طاقت اوس سے آگے کوئی حقیقت انکشاف نہیں کر سکتی لیکن چونکہ دائرہ ادراک بمقابلہ فقط حقیقت کڑہ ناز کے کم احاطہ اور کم چیز میں ہے اس واسطے فقط انتہائی سے دامن تحقیق اور ہر ہی رہ جاتا ہے۔

یہ تو دریافت کر لیا کہ ناز کی کیفیت ایسی ہوتی ہے اوس میں سوزش اور حرارت یا حرقت ہے اوسکے ذریعہ سے بہا پ یا سیٹیم میں اس درجہ تک طاقت پیدا کی جاسکتی ہے وغیرہ وغیرہ۔ لیکن اس سے آگے نہ تو ادراک جاسکا اور نہ ہی عقل کام کر سکی ممکن ہے کہ ادب ہی چند مدارج طے ہو جائیں لیکن غایت ناز تک پہنچنا بظاہر اسباب مشکل ہے۔ کڑہ ہوا کی حقیقت سے ہم بہت کچھ خبر رکھتے ہیں لیکن اگر مزید اطلاع کے لئے اوپر کے درجوں میں صعود کریں تو ادراک کیا ہماری جان ہی جواب دے بیٹھے گی اور بالائی درجوں میں جا کر نہ ہم باقی رہیں گے اور نہ ہمارا ادراک جس قدر درجے بعد میں ہم طے کرتے جاویں گے اور سب کی نسبت یہ کہہ دے گا کہ وہاں ہم کی ہمارا ادراک کام کر سکتا تھا یہ نہیں کہا جاسکتا کہ کہاں تک ہم ابھی اور ترقی کرتے جاویں گے لیکن جو درجہ ہمارا انتہائی درجہ ہو گا اوس سے آگے جانا ہمارے ادراک سے باہر اور خارج ہو گا۔

جہاں پر ہمارا ادراک ختم ہو جاتا یا ٹہیر جاتا ہے وہی ہمارے ادراک کی قدرتی اور

آخری حد یا نقطہ ہے اوس سے آگے نہ تو ہم جا سکتے ہیں اور نہ کوئی ترقی کر سکتے ہیں یہ کہنا کہ ہمارے ادراک کی کوئی حد یا کوئی نقطہ انتہائی نہیں ہے غلط ہے اگر کوئی ابتداء ہے تو انتہا ہی ہے۔

بہت سے علمی مرحلے ایسے ہیں کہ اونکی تحقیقات باقی ہو اور اونکی تلاش میں ہنوز پوری کامیابی نہیں ہوتی ہر جسم باہر وجود اور ہر شے کی ایک حقیقت ہو جو دوسرے حقائق سے نسبتاً متضاد ہوتی ہے بہت سے ایسے مرحلے ہی ہیں کہ گواہی کی بابت اور ہی دلائل ٹکلیں لیکن ایک مجموعی دریافت سے اونکی آخری حد قرار دی گئی ہے سوح یا آتما کی بابت ابتداء دنیا سے چہان میں اور تحقیقات ہو رہی ہے مذہب میں بھی یہ مسئلہ زیر بحث رہا اور وادی فلسفہ میں بھی زیر مشق چلا آیا لیکن آج تک جو قدر تحقیقات ہوئی اوس میں بھی قرار پانا کہ یہ راز یا یہ سرمن وعن نہیں معلوم ہو سکتا اور نہ اسکے نقطہ انتہائی تک پہنچ سکتے ہیں۔ ممکن ہے کہ زمانہ میں موجودہ زمانہ سے زیادہ تر روشنی اس مسئلہ پر پڑے لیکن جو تحقیقات ہو چکی ہیں وہ یقین دلائی ہے کہ اس سے آگے نہیں جانا جاسکتا ہے۔

بہ حالات بالا اگر یہ سوال کیا جاوے کہ۔

ہمارا مبلغ علم کہاں تک ہے۔

تو اسکا جواب بھی یہی ہو گا کہ جہاں تک یا جو قدر ہمارا ادراک یا اور اکی طاقت ہو۔ جہاں تک ہماری ادراک کی طاقت پہنچ چکی ہے وہ مرحلہ طے ہو چکا ہو اور جس قدر نمبر اور بڑھتے جاویں گے یہ سمجھا جاوے گا۔ کہ وہاں تک ادراک کی رسائی تھی۔

۱۔ پانی اور آگ کی حقیقت ایک نہیں ہے دونوں تضاد ہے اگر آگ کی حقیقت پانی کی قوت میں منتقل کرنا چاہیں تو مشکل ہے۔ اسی طرح حقائق الاشیاء کے ہر درجے ہمارے ادراک سے بالاتر ہیں اور ان تک ادراک کی رسائی نہیں ہو سکتی جیسے پانی کا قطرہ اونگیوں سے ٹپتا ہے۔ لیکن چٹکی میں نہیں رہ سکتا ہے اسی طرح ہر ادراک ایک طاقت تو ضرور رکھتا ہے لیکن اپنی طاقت سے آگے نہیں جاسکتا ۱۲۔

باوجود اس کے کہ ہم نے بہت کچھ جانا اور بہت کچھ تحقیقات کی اور ہم ہر
کوچہ اور ہر شعبہ سے گذرے اور یہ سلسلہ دن بدن ترقی ہی کر رہا ہے اور یہ نہیں
کہا جاسکتا کہ کمائنک اور یہی ترقی کرے گا۔

ہم کوہ ہمالیہ کی چوٹی تک جا پہنچے کوہ ہندو کش سے گذرے دریائے
چیرے اور ندیان بہ نکالیں زمین کی مخفی طاقتیں اُبل میں لائے اور آسمان کے شعبہ
علمی رنگ میں دکھائے بجلی قابو میں کی اور نہاپ کی طنائیں ہاتھ میں لیں آگ پر حکومت
کی اور پانی بس میں کر لیا ہوا ٹیپس رالی اور بگولے تھام لئے تحقیقات پر علمی رنگ میں
اطلاع پائی قدرتی شجوں میں جو جو عجائبان اور دل چسپان تھیں ان کا عام میں
انظہار کیا۔ علوم کی بنیاد ڈالی فنون کی تہہ کھلی جو نہیں کرنا تھا کر کے دکھایا شعلیں جل
کیں ناممکنات ممکن کر دکھائے۔

لیکن باوجود ان سب باتوں کے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ہمارا مبلغ علم کامل یا کافی
ہے یا یہ کہ وہ ہماری ایسی خوشی اور مسرت کا موجب ہو سکتا ہے جو لازماً ہوا۔ خواہ
ہماری معلومات کی کوئی سی حد اور کوئی سا نقطہ نہ ہو اور خواہ ہم اس سے آگے اور بھی ایسے
دور دراز فاصلوں تک پہنچ جاویں جنکی حد میں ہمیں ابھی معلوم نہیں ہیں۔ پھر بھی کیا جاویگا
کہ ہمارا مبلغ علم "نا کافی" ہے۔

ہم باوجود اس قدر طبع علم و ذہین۔ مشاق۔ مہرک۔ عقیل۔ فہیم۔ ذکی ہونے کے یہ
یہ بھی نہیں جان سکتے۔ کہ

پس دیوار کیا ہو رہا ہے۔

آئینے واسے منہ میں کیا کچھ ہوگا

کل کیا ہوگا۔

پرسون کیا ہوگا۔

ہماری تہذیب و تہذیب و تہذیب کا انجام کیا ہے۔

ہمیں کن کن توقعات اور حقائق سے سابقہ پڑے گا۔

اور آئندہ ہماری حالت کیا ہوگی۔

بڑے بڑے فلاسفر اور منطقی سائنس دان ہی نہیں جانتے کہ مستقبل اونکے حق میں کیسا ثابت ہوگا اور ان کے پس پشت کیا ہے۔

جو لیکچرار اور جو فلاسفر جو تمدن اور جو منطقی ہزاروں واقعات پر روشنی ڈالتا اور صد ہا عقدے داکرتا ہے وہ یہ نہیں کہہ سکتا کہ آئندہ کتنا وقت اوسکی نسبت کیا کچھ سوچ رہا ہے۔۔۔۔۔ اوسکے پس پشت کیا کچھ ہو رہا ہے۔ ہماری یہ حالت اس بات کا ثبوت ہے کہ ہم جو کچھ جانتے یا جان سکتے ہیں ایسے وسائل اور ذرائع سے جان سکتے ہیں جو زنجیر کی کنڈیوں کی طرح آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ پیوستہ ہیں ہم سو قوعات سے زیادہ تراستدلال کرتے ہیں کیفیات واردہ سے ایک دوسری کیفیت کا اظہار کرتے ہیں لیکن براہ راست بلا انداز و سالبقہ واقعات اور کیفیات کے کامیابی مشکل ہے اگر ارسطو۔ افلاطون۔ بوعلی سینا۔ ابن رشد۔ فارابی۔ بیکن۔ نیوٹن۔ جیٹن۔ ہملٹن۔ بارکلی۔ ہرٹز۔ پینسر کو یہ کہا جاتا کہ وہ باوجود اس قدر فلاسفر اور حکیم ہونے کے اپنے پس پشت کا نظارہ اور تماشا ہی کریں تو شاید اونکی ساری فلسفی اور حکمت مذمت سے واپس آتی۔ حکما نے جو باوجود بہت کچھ جانتے کہ یہ کہا ہے۔ کہ

ہم جتنے کچھ بھی نہ جانا۔

یہ اسکا ثبوت ہے کہ انسان صحیح علم اور براہ راست ادراک سے معذور ہو اور اوسکا مبلغ علم بہت کچھ نا کافی یا نامکمل ہے بے شک ہمیں ایک علم یا ایک ادراک تو دیا گیا ہے لیکن نہ ایسا علم اور نہ ایسا ادراک جو ایک براہ راست علم یا ادراک کا درجہ رکھتا ہو۔

ہمارے مبلغ علم کی یہ حالت یا یہ کیفیت کیوں ہے بمقابلہ دیگر مخلوق کے جو درجہ اور جو ہماری کیفیت ہے وہ تو اس امر کی متقاضی تھی کہ ہم ہر ایک شکل اور ہر ایک عقدہ کا جواب ہوتے اور ہم میں بالخصوص انتہائی طاقتیں پائی جاتیں اور ہم کسی امر میں کم نہ ہتے ہماری یہ کیفیت اور یہ حالت اگر ہمارے اختیاری ہوتی

تو شاید ہم اس میں ناکامیاب نہ رہتے لیکن چونکہ یہ کیفیت کسی اور کی عطیہ ہے اس واسطے ہمیں مجبوراً اوسکا پابند رہنا ہی پڑتا ہے اور اس امر پر روشنی پڑتی ہے کہ ہم سے وہ کیفیات مغایر ہیں جو ایک دوسری اعلیٰ طاقت میں پائی جاتی ہیں اور جن کی حامل وہی طاقت ہو سکتی ہے۔

افسوس ہے کہ باوجود اس ناکافی علم اور ادراک کے انسان اپنے مبلغ علم کو بہت کچھ سمجھتا ہے اور اون امور یا اون کیفیات سے انکار کرتا اور اون پر دلائل لاتا ہے جو اسکے احاطہ علم یا چیز ادراک سے بالکل دور اور فاصلہ پر ہوتے ہیں سب کچھ ہوتے دیکھتا ہے لیکن انکار پر انکار کئے جاتا ہے پس پشت یا پس دیوار تو کچھ جانتا نہیں آئیو اے منٹ کی نسبت نہیں کہہ سکتا کہ اوس میں کیا ہوگا اپنا اخیر اور اپنا وقت نہیں جانتا لیکن یہ دلیلی ہو کہنے کا عادی ہے کہ۔

میری رائے میں اور کچھ نہیں۔

یا یہ کہ اور کچھ نہیں ہو سکتا۔

یا یہ کہ اور کچھ نہیں ہونا چاہئے۔

اس سے کوئی پوچھو کہ تمہاری آنکھ اوچھل پس پشت پس دیوار ہی نہیں بلکہ پس کاغذ جو کچھ ہو رہا ہے جو کچھ کل ہو نیوالا ہے کل نہیں بلکہ دوسرے منٹ یا گھنٹہ میں ہو نیوالا ہے اوسکی نسبت کچھ جانتے ہو۔ اگر نہیں جانتے اور اوس میں محض مجبور ہو تو ایک اعلیٰ طاقت کو تمہارا مبلغ علم کیونکر بغیر خاص وسائل کے محیط ہو سکتا ہے۔

ملائی دوڑ مسجد تک۔

ٹھوکر تو قدم قدم پر کھاتے ہو اور تعلی یہ کہ سوائے ہمارے اور کچھ ہی نہیں اگر علم کافی اور محیط کل ہوتا تو کچھ بات ہی یہی اس ناکافی صورت میں اترا نا دانش مندی سے بعید ہے۔

ہمیں جو مبلغ علم کافی دانی نہیں دیا گیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر ہم کافی علم رکھتے تو کوئی ترقی ہی نہ کر سکتے کیونکہ تحصیل حاصل لا حاصل ہوتی ہمیں علم ادراک

دیا گیا لیکن مخفی اور ظاہر دلائل اور فرایض کے ماتحت ہیں ایک طاقت بخشی گئی لیکن اور طاقتوں کے اشتراک سے ہیں یہ کہا گیا کہ۔

تم جانتے نہیں ہو لیکن جان سکتے ہو اور تمہیں جاننا چاہئے۔ یہ تحریک تھی جو ہمیں کچھ بھراتی یا جواتی ہے بھتی بڑی جلد باز ہے جو اپنے مبلغ علم پر کچھ ہر دوسہ اونٹنیہ کرتی ہے اور ایک حد پر ٹھہرتی ہے ہمیشہ اپنی اور انکی طاقت ناکافی سمجھ کر آگے بڑھتے جا رہے ہیں ایک ذریعہ ہماری ترقی کا ہے ممکن ہے کہ بڑھتے چڑھتے ہم بہت دور نکل جاویں لیکن یہ نہیں ہو گا کہ ہم مغنیات اور غنیات پر بلاذریعہ اور بلا وسائل خاصہ کامیاب ہو سکیں یہ ادنیٰ طاقت کا حصہ ہے جس کا ہم نکل ہیں یہ منزلی بھی کچھ کچھ سطلے ہونے لگتی ہے مگر ادنیٰ راہوں سے جو اسکے واسطے مخصوص ہیں اور ادنیٰ لوگوں کی نہ سہری اور رشد سے جو اس کے موزون ہیں ہر ابجد کیوا سطلے ایک ضابطہ ہے کوئی وجہ نہیں کہ ابجد رو جاتی کے واسطے کوئی ضابطہ نہ ہو۔

ترقی کا پہلا اصول یہ ہے کہ ہم اپنے مبلغ علم کو ہمیشہ ناکافی سمجھیں۔ اور ادنیٰ کی سے ہیں پڑھتے جاویں اور ادنیٰ اس اعلیٰ طاقت کے مبلغ علم کے مقابلہ پر دم نہ ماریں جس کا علم ساری مخلوق سے اعلیٰ اور روشن تر ہے اور جس کے ماتحت ہمارے کل علوم اور اور کائنات میں ہمارے علم اور ادراک کا ایک حصہ یہ بھی ہے کہ ہم اپنے علم اور ادراک کی کیفیت اور چیز سے آگاہ ہوں اور یہ جانیں کہ ہمارے علم اور ادراک کے سوا اس کے ایک اور علم اور ادراک بھی ہے یہ سب ترقیوں کی بنیاد اور پڑھنے اور اس سے اخلاق فاضلہ کی ہستی وجود میں آتی ہے۔

۲۶ - قیافہ

زانشکب را ز دل بتقرار سن شد فاشش
کہ از ستارہ شود سیر آسمان معلوم
یہ بات بلا کسی مزید بحث کے مان لی جائیگی۔ کہ انسان کا علم یا ادراک اس قدر وسیع
اور جامع نہیں ہے۔ جس قدر ہونا چاہئے۔ یا جس قدر ضرورت ہے۔ گو انسان اپنی زندگی
یا اپنے زمانہ حیات میں بہت کچھ حاصل کرتا اور بہت کچھ رکھتا ہے۔ لیکن پھر بھی
اس کا علم اس کا ادراک محدود ہے۔

بہ صدق و مآؤ یلکھن۔ اگر ایک اعلیٰ سے اعلیٰ ترقی یافتہ انسان کا مبلغ
علم ہی پرکھا اور دیکھا جائے تو وہ بھی وسیع اور جامع نہوگا۔ وسعت اور جامعیت
علم یا ادراک انسانی کا اس سے بآسانی اندازہ ہو سکتا ہے۔ کہ بسا اوقات
کیا ہر لحظہ کے اندر وہ جانتا تک نہیں کہ آئیو لے منٹ میں کیا کچھ ہو رہا ہے
اور ایک آئینہ گڑھی کن کن خوش کن یا خوفناک حادثات یا واقعات سے لبریز
ہے۔ کون جانتا اور کون کہہ سکتا ہے۔ کہ کل کیا ہو رہا ہے۔ اور پرسوں کیا
کچھ پردہ غیب سے ظہور میں آویگا۔ ہم صدقہ قیاسات اور ہزاروں معلومات
کے بانی اور موجد ہیں۔ اور صدقہ قیاسات اور کامیابیاں ہمارے حصہ میں آئی ہیں۔
لیکن باہر ہم یہ سکت اور یہ قوت اب تک حاصل نہ ہوئی کہ آئینہ واقعات کی نسبت

۱۔ عجز انسانی سے یہ لازم نہیں آتا کہ کوئی اور اعلیٰ طاقت بھی ایسی قوت اور ایسی دسترس کو ظاہر یا غاری ہو۔
کیونکہ ہم یہ بھی ساتھ ہی باتے ہیں کہ ایک طاقت کو دوسری طاقت بالاتر ہوتی ہے۔ جب ہم ایسی قوت اور ایسی
دسترس کی نسبت انکار کرتے ہیں۔ تو صرف اپنے مقابلہ میں نہ کہ کسی اور بالاتر اور فائز طاقت کے مقابلہ میں

کچھ بھی کہہ سکیں۔ یہی ایک کمی اور یہی ایک نقص ہے۔ جو ہمیں ایک اعلیٰ ہستی کا یقین دلاتا۔ اور اس درجہ تک لیجاتا ہے۔ جہاں تمام درون اور تمام ادراکات کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ گو درجہ بدرجہ ادراکات اور معلومات میں فرق اور امتیاز ہے۔ اور ایک سکیل پر تمام معلومات اور تمام ادراکات کہی ہی نہیں آسکتے۔ لیکن یہ کسی حالت میں بھی نہیں کہا جاسکتا کہ۔

ہمارے ادراکات اور ہمارے معلومات میں کلیت یا جامعیت موجود ہے۔ اگر یہ نقص اور یہ کمی نہ ہوتی۔ تو جو کچھ اختلاف اور تضاد پایا جاتا ہے وہ نہ ہوتا۔ ہم کیون آپس میں تضاد الخیال میں اس واسطے کہ ہمارا تحقق اور ہمارا ادراک ایک پیمانہ اور ایک ستیاس کے تابع نہیں ہے۔ ایک ہی بحث یا ایک ہی خیال کی نسبت ہم مختلف رائیں رکھتے ہیں۔ اور مختلف وسائل یا اسباب سے کام لیتے ہیں۔ بیشک ہم صاحب قیاس اور صاحب فراست ہیں۔ لیکن ہمارا قیاس اور ہماری فراست نہ تو اس قدر جامع اور مکمل ہے۔ اور نہ اس قدر وسیع کہ اس میں ہر ایک قسم کی کتبہ اور باریکی آجاوے۔ اور ہم انہیں ایک قطعی اور یقینی حکم لگا سکیں۔

باجوہ اس کمی اور مسلسل نقص کے ہی انسانی ادراکات سے اس درجہ تک کام لیا گیا۔ یا لیا جاسکتا ہے جو خود گروہ انسانی میں ہی بہ نظر حیرت دیکھا جاتا ہے۔ اور ابھی اس میں اس درجہ تک اور بھی ترقی ہو سکتی ہے جس سے معلومات اور درکات میں ایک

یہ بحث کہ آیا کوئی ایسی طاقت ہی ہو جو ہمارے علوم اور ادراکات سے بڑھ کر کام کرتی ہو ایک حاف بحث ہے۔ یہ ثابت اور ظاہر ہے کہ ہمارا ادراک اور ہمارا علم نسبتاً محدود ہے۔ اور ہم قصیر الادراک ہیں۔ اور یہی ظاہر ہے کہ ہمارے ادراک اور ہمارے علم میں درجہ بدرجہ کمی اور بیشی پائی جاتی ہے۔ ہماری طاقتوں اور ہمارے ادراکات کا ایک آخری ہندسہ یا آخری درجہ ہی فرو ہوگا اور اس میں ہی ایک کمی اور نقص باقی رہ جائیگا۔ حالانکہ ادراکات اور علوم کا دائرہ ابھی ختم نہیں ہوا ہے۔ اور وہ فضول ہی نہیں ہے۔ پس لایہی ہو کر اسکے احاطہ کیواسطی کوئی اور طاقت ہو کیونکہ نیچر نے جو کچھ ہمیں دیا ہے۔ وہ فضول اور عبث نہیں ہے۔ ہر وجود اور ہر واقعہ کا ایک مستقر اور ایک محل ہے۔ پس جہاں ہم نہیں پہنچ سکتے اس کا کوئی اور مستقر اور محل ہونا چاہیے۔ ۱۲۔

حیرت خیز روشنی اور جلا آسکتی ہے۔

اُن درکات اور اُن علوم کے سوا کچھ جنہیں وہی طاقون اور الہامی قوائے سے منسوب کیا جاتا ہے اور جو قدر درکات یا اکتسابات انسانی کروہوں میں پائے جاتے ہیں۔ اُن سب کی بنیاد قیاسات یا ادراکات پر ہی ہے۔ اُن میں سے بعض ایسے ہیں جو مسلسل ثبوت اور عملی اعتبارات سے یقینات تک پہنچ گئے ہیں۔ یا کم سے کم انہیں یقینات میں جگہ دیجاتی ہے۔

اور بعض ایسے ہی ہیں جو غیر یقینی ہیں ہمارے اکثر درکات اور اکتسابات کی بنیاد قیاس۔ ادراک اور تجربہ ہے جیسے جیسے ہمارے قیاس ادراک اور تجربہ میں روشنی اور صفائی آتی جاتی ہے۔ ویسی ہی ایسے علوم اور درکات میں ہی ایک روشنی اور جلا آتی جاتی ہے۔

فلسفہ طبیعیہ یا نیچرل فلاسفی کی تمام شاخوں مادیات، ہوائیات، کربالی، بصیریات، سمعیات کی بنیاد اور شروع زیادہ تر اکتسابات پر ہی ہے۔ یہ شاخیں صرف ایک منظر تھے۔ تجربہ اور قیاسات کی بدولت ان میں ایک ترقی ہوتی گئی۔ اور استقرائی اصولوں کی مدد سے ان سے وہ سودمند طریقے اخذ کئے گئے۔ کہ آج اُن پر دنیا کی ترقی اور مخلوق کی آسائش کا دار مدار ہے۔

بصیریات اور سمعیات کے متعلق آنکھ اور کان نے صرف معمولی بصارت اور سماعت پر ہی بس نہیں کی۔ بلکہ ان اعلیٰ مراتب کا بھی انکشاف ہوا ہے جو علوم ماوراء اور فنون عجیبہ کا بنیادی پتھر ہیں۔

آنکھ معمولی استبصار اور معمولی اجسام کا ہی مشاہدہ نہیں کرتی۔ بلکہ اُن انواع اور اُن مشارق تک بھی پہنچتی ہے جو ہمارے فلسفہ طبیعیات کی بنیاد یا ماخذ ہیں۔ اسباب سمعیہ اور قوائے سمعیہ ہمیں صرف ایک دوسرے کے خیالات اور صدوں ہی کو آگاہ نہیں کرتے۔ بلکہ اُن مراتب تک پہنچاتی ہیں جو صد ہا سودمند فنون اور درکات کا ماخذ ہیں۔

اسی طرح آنکھوں، دیکھتی ہیں کائنات میں ہیں۔ وہ اسوقت تک ایک معمولی مشاہدہ یا معمولی ادراک ہی جب تک

جب ہم ایک سامان یا ایک منظر دیکھتے ہیں۔ تو ہمارے دل پر اس سے ایک خاص قسم کا اثر ہوتا ہے۔ اور ہم یہ خیال کرتے ہیں۔ کہ شاید اُن اسباب یا اُن آثار کا یہ نتیجہ ہو۔ طیب جب کسی شخص کے چہرہ پر محرق خون کے آثار دیکھتا ہے۔ تو یہ اقتضائے قواعد طیبہ پر رائے لگاتا ہے۔ کہ یہ شخص کسی احتراقی عارضہ میں مبتلا ہو گا جب کسی کی آنکھ میں زردی اور کثافت پاتا ہے۔ تو صفا اور سودا پر استدلال کرتا ہے ایک عالم طبعیات ہوا کی خنکی۔ گرمی۔ آفتاب کی رنگت۔ ابر کی آمد چاند کی چاندنی جو میمون علمی نتیجے اخذ کرتا ہے۔ اور بسا اوقات اسکے قیاسات درست بھی اترتے ہیں جو حکیم آئندہ موسم کی نسبت پیش گوئی کرتا ہے۔ ممکن ہے۔ کہ اس کے بعض یا کل استدلالات ایک وقت میں غلط بھی لگیں۔ لیکن یہ نہیں کہا جاسکتا۔ کہ وہ کبھی بھی صحیح نہ نکلیں۔

انسان کے بار بار کے تجربوں اور مشاہدوں میں اکثر صداقت بھی ہوتی ہے یہ کہنا کہ ایسے مشاہدات اور تجربے سرے سے ہی لغو اور غلط ہوتے ہیں۔ علمی اکتسابات سے پیچھے ہٹنا ہے اس میں کچھ بھی شک نہیں۔ کہ ہمارے اُن مدرکات اور اُن علوم کی بنیاد جو محض بار بار یا لگانا تجربوں اور مشاہدات کے زور پر ہوتے ہیں زیادہ تر یقینی اور حکمی نہیں ہوتی۔ لیکن اس سے یہ بھی نہیں کہا جاسکتا۔ کہ

یقینہ جاشیم امعان اور غور سر کام نہیں لیتو۔ غور امعان کیوقت وہی معمولی مشاہدات اور معمولی سموعات صدہا عجیب اور صیرت خیز امور کے ادراک کا باعث ہوتے ہیں۔ ہماری آنکھیں کسی نہ کسی وجود میں کے انوار سے بذریعہ انعکاس۔ آئسار۔ انجلاال مستفیض ہوتے ہیں۔ اور اس عمل سے ہمیں یہ دریافت کیا ہے۔ کہ فوہ کی طاقت رفتار کا تشک ہے۔ اور اس کو علی طور پر کیا کچھ کام لیا جاسکتا ہے۔ غلے بڑا قیاس عمل صورت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ہوا کا اس میں کما تشک دخل اور قبض ہے۔ اور ہوا کے ذریعے سے صحت کن کن حالات میں لائی جاسکتی ہے اور صورت کا عمل ملات اور جو امین کس طور پر ہو سکتا ہے۔ کیا فوہ گران کا عمل ہیں اس مرحلہ پر نہیں لیا جاسکتا۔ کہ ہوا اور صورت میں کس قسم کا رشتہ ہے۔ اور صیحات سے کیا کچھ سو منہ عملیات اور بھی نکل سکتے ہیں۔ ۱۲۔

اُن میں صداقت ہوتی ہی نہیں۔ اگر یہ قیاس صحیح سمجھا جاوے تو اکثر اخلاقی نصائح اعداداً مارے ہی کنارہ گزین ہونا پڑیگا۔ کیونکہ ان کی بنیاد ہی اکثر شہادت اور تجربات پر ہوتی ہے جو حکیم یہ کہتا ہے۔ ”نیکی کرنا اچھا اور بدی کرنا بُرا ہے“ وہ اسکا ثبوت زیادہ تر تجربے ذہنی شہادتوں سے ہی دیتا ہے۔ اور اپنے دعوے پر کالش اور نوزخیمیری کی شہادت لاتا ہے۔

جو علوم اور مدرکات مشاہدات اور تجربات سے زیادہ تر متعلق کئے جاسکتے ہیں انکی دو قسمیں ہیں۔ (الف) یقینی (ب) تجربی یا قریب الیقینی۔

دوسری شق میں وہ تمام مدرکات اور تمام علوم اور فنون داخل ہیں۔ جو عموماً بار بار کے تجربہ اور مشاہدہ سے منسوب ہیں۔ اور اُن میں ادنام اور ظنیات کا بھی دخل پایا جاتا ہے۔

یاد رکھو ایک ہولیت سے ظنیات اور ادنام کا عملہ فعلہ دخل پاسکتا ہے۔
 نجوم جفر فن رکتیا فن مخفیات فن نقوش فن کیمیا فن شفا نہ
 اس قسم کے فنون میں کہ انہیں بار بار کے تجربات اور لگاتار مشاہدات کا بہت کچھ دخل ہے۔ اور ساتھ ہی اسکے اُن میں ظنیات شکوک اور ادنام کا ایک ہولیت سے دخل اور قبض ہو جاتا ہے۔

علمائے قدیم کی تالیفات اور تصنیفات میں ان فنون اور ان مدرکات کی نسبت کچھ نہ کچھ ذکر پایا جاتا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ انہیں ایسے فنون یا ایسے مدرکات پر کسی نہ کسی درجہ میں دلفق ہی تھا۔

بعض دفعہ ہم بعض فنون سے صرف اس واسطے مدطن ہو جاتے ہیں کہ اُن میں ادنام اور ظنیات کا مواد زیادہ پایا جاتا ہے۔ یا یہ کہ معتقدین عوام الناس ہوتے ہیں۔ یا کہ اُن میں واقعی کمالیت کسی کو حاصل نہیں ہوتی۔ گو یہ تمام شہادت

لے ہندی۔ یونانی۔ عربی۔ فارسی حکمائے قدیم میں سے اکثر نامور حکیم ہی ان فنون اور ان مدرکات کے قائل تھے۔ اور اُن سے مسبوط کتابیں ان فنون میں پائے جاتے ہیں۔ اور اُن کا طرز استدلال تو ظاہر ہے۔ کہ وہ اُن کے قائلین میں سے تھے۔ ۱۲۔

درست ہی ہوں۔ لیکن اُن سے قطعی طور پر یہ قرار نہیں دیا جاسکتا کہ ایسے بعض علوم اور فنون یا مدرکات میں کچھ ہی اصلیت اور صداقت نہیں۔

بعض فنون اور بعض مدرکات کی بنیاد و راصل حکمت یا حکمت کے مسائل یا اکتسابات پر مبنی ہے۔ لیکن چونکہ اُن میں عام طور پر کامل بہت کم ہوتے ہیں۔ اس واسطے وہ مشتبہ حالت میں رکھے جاتے ہیں ہم اس وقت فن قیافہ کی نسبت مختصر الفاظ میں بحث کریں گے۔ تاریخ ہمیں سوجھاتی اور دکھاتی ہے کہ یہ فن کوئی نیا فن نہیں۔ بلکہ ایک پورانا فن ہے۔ اکثر حکما را اور فلاسفہ و حکما اس میں تو غل رہا ہے۔ اور بعض نے اس میں کتابیں اور رسائل بھی لکھے ہیں۔ ہر قوم اور ہر ملک میں اس قسم کے لوگ پائے جاتے ہیں جو اس کے شایق رہے ہیں۔ پُرانے زمانوں میں ہی نہیں بلکہ موجودہ زمانہ میں ہی ہر قوم اور ہر گروہ میں اسکے نقاد موجود ہیں۔

پہلے میں یہ دیکھنا چاہیے کہ قیافہ سے مراد کیا ہے۔ یا یہ کہ اسکی تعریف کیا ہے جب کوئی شخص ایک انسانی منظر سے بہتجیت بعض آثار و ارادہ اور مظہر کے کسی شخص کی نسبت کوئی رائے باعتبار اس کے اندرونی حالات یا باطنی کیفیات یا آئینہ ظہورات کے قائم کرنا ہے۔ تو کہا جاوے گا کہ وہ قیافہ دان ہے۔ یہ تعریف کسی استحالہ کی مستلزم نہیں ہے کیونکہ مظاہر اور مناظر کے آثار و ارادہ سے کسی کی نسبت رائے قائم کرنا مشکل اور مستعد نہیں ہے جس طرح قیاس کے متعلق حکما رائے چند گراں اور قوا عدم مرتب کر رکھے ہیں۔ اسی طرح قیافہ کی نسبت ہی چند قوا عدد و ن اور مرتب ہیں ان قوا عدد کی تطبیق اور اقتدار سے یہ مرحلہ ہی طے کیا جاتا اور کیا جاسکتا ہے۔

انسان دو حالتیں رکھتا ہے۔ ایک حالت ظاہری ہے۔ دوسری باطنی ہے۔ گو دونوں حالتوں میں ایک بعد اور مغایرت ہے۔ مگر نہ اسقدر کہ اُن دونوں میں کوئی نسبت ہی نہ ہو۔ حکما رائے یہ قرار دیا ہے کہ باطنیات کا ظہور ہمیشہ ظواہر میں ہوتا رہتا ہے۔ اور باطن انسان کا پہلا منظر یا پہلا منظر اس کا چہرہ اور اُس

لی انگلیں ہیں۔ حکما رکابہ قیاس بجائے خود ایک مکمل اصول اور صحیح قاعدہ
 تسلیم کر لیا گیا ہے۔ حکما نے ایسے ایک محفوظ اصول اور ایک قدرتی رہنما کے
 نام سے تعبیر کیا ہے اس محفوظ اصول اور قاعدہ تسلیم شدہ کا استدلال
 اس عام میلان اور عام رجحان سے کیا جاتا ہے کہ اکثر لوگ ایسے اشخاص
 کے دیکھنے کے شائق ہوتے ہیں۔ جو ان کے زمانہ میں مشہور اور نامور ہوں
 جب کہی لوگ یہ سن پاتے ہیں۔ کہ فلان شخص ایک عظیم المثال بہادر اور
 شجاع یا کسی عجب فن کا موجد اور کسی دلچسپ کتاب کا مصنف ہے۔

چاہتے ہیں۔ کہ اسے دیکھیں۔ اور اگر دیکھ نہ سکتے۔ تو اس کا ذکر ہی نہیں۔ اور
 دیکھنے والوں سے پوچھیں کہ وہ کس کے مشابہ تھا اور اُسکی کیا کچھ شہادت اور شکل
 ی۔ اس زمانہ میں پریس اور اخبارات ایسے مشہور لوگوں کی بابت دلچسپ
 نوٹ دیتے اور مصویرین تصویروں کے ذریعہ سے لوگوں پر اس کا اظہار اور
 علان کرتے ہیں۔ ایسے لوگوں کی تصویریں اور نیت نہایت ہی دلچسپی اور محبت
 سے دیکھے جاتے ہیں جو لوگ زیادہ تر عمتی قیاس اور عمیق سنجیدہ رکھتی ہیں۔
 یہ ایسے لوگوں کے خط و خال سے اُن کی عقل اور اخلاقی حالت و حال چلنے کے
 دریافت کرنے کی مخفی کوشش اور اپنے اپنے خیالات اور تجربات کے
 مطابق ایک کلیہ قائم کر کے یہ استدلال کرتے ہیں۔ کہ اس قسم کے منظر کے

۱۱۔ قیاس اور قیاد میں ایک باریک فرق ہے۔ قیاس کی بنیاد زیادہ تر مختلف علمی دلائل پر ہوتی ہے۔
 اور قیاد کا انحصار صرف اُن آثار پر جو ایک منظر یا آثار مخصوصہ سے مختص ہیں۔ قیاس ایک وسیع پیمانہ
 پر ہوتا ہے اور قیاد کا میدان محدود ہے۔ اور زیادہ تر مشق اور لگاتار تجربات پر موقوف ہے۔ قیاد قیاس
 و مخفی نہیں۔ لیکن قیاس قیاد کا مخفی ہے۔ ۱۲۔

۱۳۔ جاپانیوں کی موجودہ کامیابی اور جنگ نے لوگوں کو انکا اس قدر مشتاق کر دیا ہے۔ کہ ایک معمولی
 جاپانی کی تصویر ہی جو مشن طبیعت اور پوری اہمیت سے دیکھی جاتی ہے۔ اور انکے منظر اور خط و خال سے
 مختلف نتیجے نکالے جاتے ہیں۔ ۱۴۔

لوگ ہمیشہ ایسے ہی ہوتے ہیں۔ یا ہونے چاہئیں جن جلیوں نے یہ قرار دیا ہے۔ کہ انسانی چہرہ کے منظر میں اندرونی یا باطنی معانی کندہ ہیں اور اُس سے بہت کچھ اخذ کیا جاتا ہے۔

وہ اس دلیل سے حق پر ہیں کہ انسان کے ظاہر اور باطن میں دراصل ایک گہرا رشتہ یا تعلق ہے۔ جب انسان کی طبیعت مکدر ہوتی ہے یا وہ غصہ میں ہوتا ہے۔ تو اُس کے چہرے کا منظر بدل جاتا ہے۔ اور اُس سے دیکھنے والا سنجہی استدلال کر سکتا ہے۔ کہ اُس کے باطن یا اندرون کی یہ حالت اور یہ کیفیت ہے۔ گو ہم انسان کی زبان سے اُس کی حالت اور اندرونی کیفیت پر بہت کچھ اطلاع پا سکتے ہیں۔ مگر انسانی چہرہ کا منظر کہیں زیادہ محفوظ اور باطنی اطلاعات دینے کیلئے ایک ایسا خبر و ہندہ ہے۔ انسان کا چہرہ اور چہرے کا منظر اُن تمام امور اور کیفیات کا مظہر ہے۔ جو اس کی باطن میں محفوظ ہیں۔ اور جن کا اظہار کسی نہ کہی ہو کر رہتا ہے۔ زبان صرف ایک آدمی کے سطحی خیالات کا اظہار کرتی ہے۔ لیکن اُس کا چہرہ اور چہرے کا منظر اُن امور کا مظہر ہے۔ جو قدرت نے اُس کے دل اور دماغ میں دوایت کر رکھے ہیں۔

جس طرح ایک دقیق کتاب یا مضمون کے پڑھنے اور سمجھنے کے لئے بعض وقت مشکلات عاید ہوتی ہیں اسی طرح کتاب چہرہ کے مطالعہ کیلئے ہمیشہ پوری غور اور پوری سمجھ کی ضرورت ہے۔ یہ وہ منظر اور وہ کتاب نہیں۔ جو دیکھتے ہی سمجھ لی جاوے۔ اور قیاس درست اُترے۔ اُس کے واسطے مزید تجربہ اور غور کی ضرورت ہے۔ چہرہ کا منظر یا چہرہ کی کتاب ہمیشہ کھلی رہتی ہے نہ وہ جملہ ہے۔ اور نہ اوپر کوئی غلاف ہے۔ لیکن باطن کے معانی اس سے درخشاں ہیں۔ جنکا حل کرنا یا پانا خیلے مشکلے دار ہے۔

لوگ ہمیشہ یہ خیال کر چکے عادی ہیں کہ انسان وہی ہے جو دکھائی دیتا ہے۔ یا ایک کم درجہ کا خیال ہے۔ انسان صرف وہ نہیں ہے۔ جو دکھائی دیتا ہے۔

بلکہ مکمل انسان وہ ہے۔ جو اُس قالب کے اندر موجود ہے۔ اگرچہ حرکات سے ہی انسان کے باطن پر ایک روشنی پڑتی ہے۔ اور اُن سے بھی بعض اوقات ایک معقول اور صحیح استدلال ہو سکتا ہے۔ جیسے کہ بعض قیافہ دان چوٹے بچوں کی حرکات سے شروع شروع ہی میں وہ نتائج اخذ کیا کرتے ہیں۔ جو کہیں اخیر اور دور جا کر نکلا کرتے ہیں۔ گو ایسی ابتدائی رائیں اکثر صحیح نکلتی ہیں۔ لیکن حرکات سے استدلال کرنا چند ان شکل نہیں۔ اور نہ ہی اُن پر ہمیشہ وثوق ہو سکتا ہے۔ کیونکہ ہماری حرکات کا اکثر حصہ بسا اوقات بعض عوارض اور اضطراری حالات سے مربوط ہوتا ہے۔

بعض لوگ بعض اوقات بدن کے اور حصوں یا اعضاء سے بھی استدلال کرنے کے عادی ہیں۔ شاید انکا استدلال درست ہو۔ لیکن سوائے منظر چہرہ اور اور آنکھوں کے اور اعضاء بدن میں استقدر قوت احساس اور جذبہ تاثیر نہیں۔ کہ اُن سے ہم صحیح طور پر زیادہ سودمند مواد استنباط کر سکیں۔ سچ کوچہ تو انکے منظر ہی چہرہ سے دوسرے درجہ پر ہے۔ آنکھ ہی وہ جگہ کا دیجاتی ہے۔ انسان کے جسم میں صرف چہرہ کا منظر ہی ایک ایسا بدیسی اور عطف منظر ہے۔ جو قیافہ دان کے لئے ایک کھلی کتاب اور روشن مبرہن شہادت ہے۔

قیافہ دانوں نے اپنے لگاتار تجربوں اور مسلسل مشاہدوں سے قیافہ دانی کے چند اصول وضع کر رکھے ہیں۔ اگر ان اصولوں کے مطابق کام لیا جاوے تو عموماً نتیجہ صحیح نکلتا ہے۔ اُن چند موضوعہ اصولوں کے بیان کر لے کے اول ہم یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ قیافہ دانی کچھ بے گراسا حساب ہے۔ ضروری نہیں۔ کہ اس عمل سے جواب ہمیشہ صحیح ہی نکلے۔ کیونکہ اسکا مدار زیادہ تر مشق پر ہے جس مشاق نے صدیاں چیزوں اور صدی مناظر کا تماشا کیا ہو۔ وہی اُس میں کامیاب ہوتا ہے۔ وقت اور موقعہ کو ہی اس میں بہت کچھ دخل ہے۔ اور اُن مقدم واقعات اور حادثات کو ہی جو عارضی طور پر انسانی چہرہ کے منظر کو تبدیل

کرنے میں فوری اثر کرتے ہیں۔ خوشی اور غم ہی مناظر انسانی پر گہرا اثر ڈالتے ہیں۔ ان عارضی آثار اور خارجی واردات سے انسانی مناظرہ میں ایک ایسی تبدیلی آجاتی ہے۔ کہ بعض اوقات ان سے ایک تجربہ کار قیافہ دان بھی غلط رائے قائم کر لیتا ہے۔ ضروری اور لازمی ہے کہ سمجھ دار قیافہ دان ان مقدمات اور ان عوارض خارجی سے خبردار رہ کر قیافہ لگائے۔ بعض جیکسون کی یہ رائے تھی۔ کہ ہم انسانی چہرہ سے ہر وقت صحیح قیافہ نہیں لگا سکتے خصوصاً جب باہمی ارتباط بڑھ جائے۔ تو اُس حالت میں صحیح قیافہ مشکل ہو جاتا ہے زیادہ تر اُس حالت میں ذوق اور صحت رائے کی امید ہو سکتی ہے۔ جب چہرہ اور منظر چہرہ اجنبی ہو۔ اور قیافہ دان چہرہ دیکھنے کا عادی نہ ہو چکا ہو۔ اچھیت میں قیافہ دان کی رائے اور خیال فوراً باطن تک پہنچ سکتا ہے۔ اور زیادہ ارتباط کی صورت میں چونکہ عادی اور خصایل پر یوں ہی عبور ہوتا رہتا ہے۔ اس واسطے ان معلومات اور رجحان طبیعت کا بھی اثر پڑ جاتا ہے۔

جب ہم ایک شخص سے بات چیت کے ذریعہ سے مزید واقفیت اور روشناسی حاصل کرتے ہیں۔ تو ضمناً اسکی عادات اور اوصاف سے بھی واقفیت پیدا کرتے جاتے اور ایک طرح سے اُنکے عادی ہو جاتے ہیں۔ خوشبو یا بدبو پہلی دفعہ تو ہمارے دماغ اور اعصاب پر عجیب اور زور آور اثر کرتی ہے۔ لیکن جب ہم اسکے عادی ہو جاتے ہیں۔ تو وہ حالت نہیں رہتی۔ ہم ہمیشہ ایک اجنبی صورت کا نظارہ اور مطالعہ پوری غور سے کرتے ہیں۔ اور اپنی نگاہیں منظر چہرہ کے ذریعہ سے اسکے باطن تک پہنچا دیتے ہیں۔ لیکن چون ہی واقفیت اور مزید روشناسی ہو جاتی ہے۔ وہ حالت باقی نہیں رہتی۔

بعض حکماء نے یہ صلاح دی ہے۔ کہ قیافہ دان کے لئے یہ ضروری ہے۔ کہ وہ اجنبی لوگوں سے جسکا قیافہ منظور ہو۔ تھلا مانہ بڑا کرے۔ کیونکہ ہر اجنبی یہ کوشش کرتا ہے۔ کہ دوستانہ الفاظ اور چکنی چٹری باتوں سے اپنی خوبی اور اچھائی کا اظہار

کرے۔ اور یہ دکھائی کہ وہ اپنے باطن کے لحاظ سے ہی قابل تعریف ہے اکثر انسان صرف مزید واقفیت سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ مزید واقفیت اُن کے عیوب اور کمزوریوں کا اظہار کرتی اور رائے میں غلطی اور لغزش ڈالتی ہے اگر ہم مزید واقفیت کے بعد پہلی نظر کے قیافہ کا اعادہ کریں تو ان دونوں میں ایک بین فرقی ہوگا ایک مدید زمانے کے گزرنے پر طبائع کا حسن و قبح کھلتا ہے اور پھر نپٹتا ہے۔ کہ دراصل فلان انسان کی طبیعت اس انداز میں تھی۔ حالانکہ اجنیت کی صورت میں بسا اوقات ایک محتاط قیافہ دان پہلی ہی نگاہ میں بہت کچھ تاثر جاتا ہے۔

لوگ ہمیشہ کو شش کرتے ہیں۔ کہ واقفیت پیدا کر کے باتوں اور الفاظ کے ذریعہ سے اپنے محاسن کا اظہار کریں اور اپنے عیوب پر پردہ ڈالیں۔ دوسرے الفاظ میں یہ کہ دوسروں کو ایک خوش کن فریب دیں۔

ان حالات کے لحاظ سے محتاط قیافہ دان کا یہ فرض ہونا چاہیے کہ پہلی واقفیت کی حالت میں جو رائے اور خیال کسی کی نسبت بروئے قواعد قیافہ قائم کیا گیا تھا۔ اسے محفوظ رکھے یہ عمل ایک قیافہ دان کو اُن غلطیوں سے بچائیگا۔ جو آئندہ کی واقفیت سے پیدا ہونے والی ہیں کیونکہ اگر ایک قیافہ دان ابتدائی یادداشت نہیں رکھتا۔ تو مزید واقفیت میں وہ کوئی صحیح رائے قائم نہیں کر سکتا۔ کیونکہ جب ہم واقفیت کے کشادہ درجہ تک پہنچ جاتے ہیں تو ہمیں قیافہ دانی کا خیال ہی بھول جاتا ہے۔ جس طرح ایک حاذق طبیب بھی دوستانہ گفتگو میں ان رموز سے بچتا ہے۔ جو نبض شناسی میں ملحوظ رہنے چاہئیں۔

بعض حکیموں کی رائے کی مقدار اسکے خلاف ہے۔ اُن کا یہ خیال ہے۔ کہ صرف گفتگو سے ہی انسانی چہرہ کا منظر صحیح حالات اور صحیح کیفیات پر آکاہی ہوتا ہے۔ اپنے اس دعوے پر وہ یہ دلیل لاتے ہیں۔ کہ جب سقراط کے پاس ایک نوجوان اس غرض سے لایا گیا کہ وہ اس کی لیاقتوں کا موازنہ اور امتحان

کرے تو اُس نے نوجوان سے یہ کہا۔

”دلو لو تا کہ میں تمہیں دیکھ سکوں“

تأمر و سخن نگہ بستہ باشد * * * عجب و ہنرش نہفتہ باشد
نثار سقراط کا یہ تھا کہ صرف گفتگو ہی میں خال و خط اور خصوصاً آنکھیں ٹنگی
ہوتی ہیں۔ اور وہی کیفیات اور قابیتیں چہرے پر اپنا اثر ڈالتی ہیں۔ بعض کے
خیال میں سقراط کا عمل خدشہ سے خالی نہ تھا۔ یا یہ کہ اس کا اُس
فقرو کے اطلاق سے یہ نثار ہی نہ تھا۔ وہ اس اعتبار سے یہ خدشہ عائد کرتے
ہیں کہ بولنے میں انسان ہمیشہ اپنے تئیں لشیب و فراز سے بچاتا ہے۔ اور
کوشش کرتا ہے کہ اسکے باطن پر نظر نہ پڑے۔

اگر قیافہ دان صرف گفتگو سے ہی بواطن پر آگاہی حاصل کرنا چاہتا ہے۔
تو وہ اُن راہوں سے دور جارہے۔ جو اُس آگاہی کا اصلی ذریعہ ہیں۔ جب کسی
شخص کی گفتگو سن کر ہم اُسے ٹوکتے ہیں۔ تو وہ شخص فوراً رنگ گفتگو بدل لیتا ہے۔
اور ہمارا اطمینان کرا دیتا ہے ایک مشہور قیافہ دان کی یہ رائے ہے کہ ہمیشہ
اُس وقت مشاہدہ کرو جب مشہود اکیلا اور اپنے خیال میں مستغرق اور
محو ہو۔ اور اسکے ساتھ ایسی باتیں یا گفتگو نہیں کرنی چاہئے جس سے وہ ہوشیار
اور چونکا ہو کہ خیالات کے زور سے اپنے چہرہ کا منظر بدل لے اور ناظر یا قیافہ دان
کو خوش کن فریب میں لے آوے۔

خاموشی ایک عجیب طاقت اور عجیب موثر ذریعہ ہے۔ جب انسان خاموش
اور اپنے آپ میں محو ہوتا ہے۔ تو اُس کے خیالات ایک سلیم محور پر قائم ہوتے

۱۔ جب اپنے خیالات میں بجا لگتا ہے۔ تو اُس وقت اس کا چہرہ یا منظر چہرہ
اس کے باطن اور اندرون سے ہو ہو نکر کھاتا ہے۔ اور اُس آئینہ قدرتی میں وہ تمام آثار اور
کیفیات عکس ہو جاتے ہیں۔

جو صفحہ اندوہی پر کندہ اور کتبہ ہیں۔ ۱۲۔

جاتے ہیں۔ اور اس کا چہرہ اندرونی اور حقیقی کیفیات سے حقیقتاً متاثر ہوتا جاتا ہے۔ جیسے دریا کا پانی جب ٹھیر جاتا ہے۔ تو اُس کے سطح سے تمام اندرونی حقیقتیں باہر نکل آتی ہیں۔ ایک حکیم لے کہتا ہے کہ:-

جب انسان عالم سکوت میں ہوتا ہے۔ تو وہ سکوت یا خاموشی اس کی تمام باطنی حالتوں اور کیفیوں کی ایک مفتح ہوتی ہے۔ اور اس کی قسمت کا ناقابلِ منسوخ نوشتہ۔ ایک فلاسفر کا قول ہے۔ کہ خدا نے انسان کا چہرہ ہی اس ترکیب سے بنایا ہے۔ کہ اس سے اس کے باطن کا حال کھل سکے۔ وہ کہتا ہے۔ یہ دراصل ایک آئینہ ہے۔ جو کچھ باطن میں ہے۔ اس کا یہ منظر ہے۔ اور چہرے کے خطوط و خال اور اُن کی خاموش حالت یا مسکوتہ کیفیت ان تمام گہرے امور پر روشنی ڈالتی ہے۔ جو بصریات سے مخفی ہیں۔ انسان کا مطالعہ دو طرح سے کیا جاتا ہے:-

۱۔ باعتبار ذہنی کیفیات

۲۔ باعتبار اخلاقی صفات

اخلاقی صفات کا مطالعہ چہرہ یا منظر چہرہ سے بمشکل ہو سکتا ہے۔ کیونکہ اگر ایک شخص بدخلق یا بد زبان یا بد روش ہے۔ تو وہ ایک لحظہ کے لئے اُن تمام صفات سے اپنے تئیں خالی کر سکتا۔ اور یقین کر سکتا ہے کہ میں اُن تمام برائیوں اور عیوب سے معذور محض ہوں۔ یا ایک نیک آدمی کی نسبت یہ خیال کیا سکتا ہے۔ کہ وہ دراصل نیک نہیں ہے۔

۱۔ ایک مشہور مصرع زبان زد چلا آتا ہے۔ "خوشی معنی دارد کہ در گفتن نئے آید" اس کا اثر اور نتیجہ خود خاموشی یا خاموشی پسند کیواسطے ہی سودمند نہیں ہوتا۔ بلکہ اُن لوگوں کے لئے بجا جو اُسے اُس حالت میں دیکھتے اور تماشہ کرتے ہیں۔ عالم خوشی یا عالم تنہائی میں خود انسان جب اپنا آپ مطالعہ کرتا ہے۔ تو اُس پر اُس کے باطن اور اندر کے وہ انوار یا وہ اسرار گہاتے ہیں۔ کہ اُسے واقفاً ایک دوسری دنیا نظر آ جاتی ہے۔

ذہنی خوبی بمقابلہ اخلاقی کے زیادہ تر سہولیت سے پڑتالی اور دیکھی جاسکتی ہے۔ ذہنی خوبیوں کے مطالعہ کیلئے۔ قیادہ کافن زیادہ تر معاون اور سہوید ہے۔ کیونکہ یہ مطالعہ اکثر کر کے صفحہ چہرہ سے ہی ہو سکتا ہے۔ اور ایک محتاط قیادہ دان یہ رائے قیام کر سکتا ہے۔ کہ ذہنی مدارج کی حقیقت کیا ہے۔ اگرچہ انسان کتنا ہی باطن کی کیفیات کا اخفا کرے بشرطیکہ اس میں پوری بناوٹ اور تصنع کا دخل اور شرکت نہ ہو۔ تاہم ایک اندرونی کیفیت کا اظہار کچھ نہ کچھ ہو ہی جاتا ہے۔ کتنا آدمی اپنی تمام بھری حرکات سے پہچانا جاتا ہے اور بیوقوف کی بیوقوفی اُسے بیوقوف ثابت کر ہی دیتی ہے۔

ایک حکیم کا قول ہے۔ کوئی چیز ایسی ضعیف یا سادہ اور قابل احساس نہیں ہے کہ اس میں ہمارا طریق عمل دخل نہ ہو اور اس کا اظہار نہ کرے۔ اور اُس کا منظر یا منظر قیادہ والوں کے نزدیک صرف انسان کا چہرہ ہی ہے۔

یہ پوچھا گیا۔ کہ چہرہ کیوں خاص منظر یا خاص منظر قرار دیا جاتا ہے۔ کیا اور اعضا میں ایسی طاقت متاثرہ نہیں بلٹیک اور اعضا میں ایسی خوبی اور ایسی طاقت نہیں ہے۔ جو کچھ دماغ اور دل۔ جگر اور شش میں حرکات اور جذبات ہوتے اور اٹھتے ہیں۔ سب سے پہلے اون سب کا فوری اثر اعصاب اور چہرہ پر ہوتا ہے۔ اور آنکھیں اُن سے متاثر ہو کر اظہار آثار وارہ کرتی ہیں۔ جب ہمیں غصہ آئیگا۔ تو چہرہ ہی سرخ اور لال ہو جائیگا۔ خوشی اور فرحت کا اثر آدمی اور ایو سی کا سامان ہی چہرہ پر ہی ہوگا۔ کسی دیگر عضو پر اُس کا اثر یا تو مطلقاً ہوتا ہی نہیں۔ اور یا بہت دیر کے بعد۔ گو اندرونی اعضا سے رکیسہ ماؤف یا ماؤر ہوتے ہیں۔ مگر ظاہر میں چہرہ ہی ماؤف یا ماؤر ہوتا ہے۔ در د کرتا اور سپید دکتا ہے۔ بظاہر ہاتھ اور سینہ پر کوئی آلائش نہیں ہوتی۔ مگر چہرہ تک ہوتا جاتا ہے۔ اور دیکھنے والا کہتا ہے۔ کہ درد اور دکھ سے ناچاری ہے۔

جتنی اعتبارات سے چہرہ کی رنگین اور اعصاب اس حکمت سے رکے

گئے ہیں۔ جبکہ ذریعہ سے اندرونی حالت نہایت آسانی اور صفائی سے مکمل کتنی ہے۔

آخر یہ ہم اس سوال کا جواب دیتے ہیں۔ کہ قنات کی ضرورت کیوں ہے ضرورت اس واسطے ہے۔ کہ ہم انسانی مطالعہ میں مشق بڑھائیں۔ اور یہ طاقت پیدا کریں۔ کہ انسانی بواطن کی کیفیات کا اظہار ہو رہے ہے۔ کیونکہ ذہنی کیفیات سے اخلاقی صفات کی زیادہ تر محکم اور استوار بنیاد پڑتی ہے۔ اور اُس صحیح معیاس پر اخلاق کی ترقی ہوتی ہے جو تہذیب نفوس کیلئے ایک ضروری مرحلہ ہے۔

۲۷۔ کشش جنسی

بمصدق الجنس میل الی الجنس ضابطہ قدرت کے ماتحت ہر جنس اپنے ہجنس کی طرف اور ہر ذرہ اپنے ہجنس ذرہ کی جانب رجوع کرتا ہے اگر ہم خوش اور شاد ہیں تو خوشی کے ذرات سے ہی عموماً متاثر ہون گے۔ اور اگر دکھی ہیں تو ایک خاص وقت تک غم و درنج کے سامان خود بخود جمع ہوتے جا دیں گے ہر ذرہ۔ ہر وجود۔ اور ہر شے ایک میلان رکھتی ہے اُس میلان کے مطابق دوسرے ذرات اور مواد اُسکی جانب رجوع لاتے ہیں ہر کیفیت اور ہر جنس اپنا ہجنس خود تلاش کرتی ہے اور ہر ذرہ اپنے ہجنس ذرہ سے ملتا ہے۔ ایسے استخراج سے اُسکی کیفیت میں فرق نہیں آتا بلکہ ذات میں ذات بجاتی ہے ایک پانی کا قطرہ جب مٹی میں جا ملتا ہے تو اُسکی کیفیت معدوم ہو کر بلطاسر مٹی ہی ہو جاتی ہے لیکن خلاف اسکے پانی کا قطرہ پانی میں نہ کہ ایک ہی کیفیت میں منتقل ہو جاتا ہے اور اُن دونوں میں کوئی تمیز باقی نہیں رہتی اس طرح آگ کے شعلے آگ میں مل کر آگ ہی ہو جاتے ہیں اس

قسم کا امتزاج صرف اُن حالتوں میں ہوتا ہے جبکہ ایک جنس اپنے ہمجنس کی طرف
 عود اور رجوع کرتی ہے غیر جنس ہو نیکی صورت میں یہ کیفیت ہو بہ ہو باقی نہیں
 رہتی بیشک غیر جنس کی صورت میں امتزاج تو ہوتا ہے مگر کیفیت میں گو نہ فرق
 آجاتا ہے۔ پانی اور آگ کا امتزاج تو ہو سکتا ہے مگر ساتھ ہی انکسار کیفیت
 بھی ہو جاتا ہے۔

ہر شے یا ہر وجود کی ایک جدا گانہ کیفیت ہے ایک شے یا ایک وجود کی کیفیت
 دوسری کیفیت سے نہ ملتی ہے اور نہ اُس میں مختلط ہو کر انکساری کیفیت سے محفوظ
 رہ سکتی ہے گویا ایسے اختلاط اور انکسار سے ایک تیسری کیفیت ضرور پیدا ہو جاتی ہے
 مگر یہ نہیں ہو سکتا کہ اپنے قالب میں ہو بہ ہو یا ایک شے کی اصلی کیفیت ہنوز باقی
 ہے یا اُس میں انکساری کیفیت پیدا نہیں ہوئی۔ باوجود اس اختلاط اور انکسار کے
 اصلی کیفیت کا جوہر کسی نہ کسی حد میں کچھ نہ کچھ باقی ہی رہتا ہے کیما دی عمل کے ماتحت
 انکساری صورت میں بھی اجزائے سابقہ جو جدا کر دیئے جاتے ہیں۔ اس امر کی
 دلیل ہے کہ سابقہ کیفیت کا اس انکسار اور اختلاط سے الخدام نہیں ہوتا پانی
 میں مہری ملکر اپنی سابقہ کیفیت کسی نہ کسی صورت میں قائم رکھ کر منکسر ضرور
 ہو جاتی ہے لیکن پر ہی وہ پانی کے اندر موجود ہے اور کیما دی عمل سے پانی
 میں سے جدا کی جاسکتی ہے۔

اختلاط اور انکسار سے دونوں اشیاء کی کیفیتیں منقلب اور منکسر ہو جاتی
 ہیں اور کیفیت قالب سے دوسری کیفیت مغلوب ہو جاتی ہے۔ ہمجنس کیفیتوں
 میں یہ عمل ساری نہیں رہتا ورنہ صرف ایک قسم کا امتزاج ہی ہوتا ہے اور یا ایک
 لطیف کشش۔ یہ کہتا جاتا ہے کہ ہر جسم میں ایک مقناطیسی مادہ مودعہ ہے
 دو متضاد جسموں میں مختلف کیفیات میں یہ مادہ پایا جاتا ہے اور ہمجنس میں ایک
 ہی نسبت سے بعض جگہوں کی یہ راسخ ہے کہ یہ مقناطیسی اثر یا جنسی کشش
 بذریعہ ذرات کے عمل کرتی ہے اس خیال یا اس اعتبار سے کہ دنیا کے کل اجسام

کی ترکیب ذرات سے ہی ہوئی ہے ذرات کا امتزاج اور اختلاط ایک وجود کی بنیاد ہے اور جب کوئی جسم اپنی ترکیب چھوڑ دیتا ہے تو ذرات ہی جدا جدا ہو کر انقلاب اور انکسار کا باعث ہوتے ہیں۔

ہر ایک قسم کے ذرات میں ایک خاص قسم کی جداگانہ مقناطیسی طاقت ہوتی ہے۔ اسی کے مطابق وہ کشش اور جذب کرتے ہیں اور اسی کے مطابق ان کی جانب دوسرے ذرات کا رجوع ہوتا رہتا ہے۔

ایک ہی قسم کی زمین میں اگر مختلف قسم کی جنسین اور بیج بوئے جاوین تو ہر بیج اور ہر جنس اپنے اپنے خاصہ اور کشش کے مطابق مواد خاصہ کا اجزاء زمین میں سے استحصال کرتی جائے گی مثلاً اگر ایک ہی ٹکڑے زمین میں نارنگی اور آم لگائے جاوین تو اپنے اپنے خاصہ کے مطابق ان دونوں کے مزون میں فرق ہو گا گو وہ دونوں ایک ہی ٹکڑے زمین کی پیدائش ہیں مگر ان کے خواص اور لذات میں باعتبار اپنی کشش اور مقناطیسی اثر کے فرق ضرور پایا جاوے گا اس سے یہ ثابت ہوا کہ خواص اور مزہ جنس کا اپنی ذاتی کیفیت کے تابع ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا بلکہ ارضی جواہر سے یہ کیفیت نشوونما پاتی تو نارنجی ایک زمین میں نارنجی کامزہ رکھتی اور دوسری میں آم یا جامن کامزہ دیتی خربزہ ایک ٹکڑے زمین میں ہندوانہ ہو جاتا اور ہندوانہ خربزہ ایک قسم کی زمین میں جو مختلف جنس اور مختلف بیج مختلف مزون سے نشوونما پاتے ہیں اسکا موجب یہی ہے کہ ہر جنس اور ہر بیج بجائے خود ایک جداگانہ خاصہ اور میلان رکھتا ہے۔ اور اس میلان اور خاصہ کے مطابق وہ ہر ایک زمین سے مواد کا جذب کرتا ہے دنیا میں جس قدر شعبے پائے جاتے ہیں

ان اجزاء ارض میں مختلف خالصتیں اور مختلف قسم کے ذرات ہوتے ہیں جو ہر ایک قسم کی جنس کی بنیاد بنتے ہوئے رہتے ہیں ہر جنس اپنی طبیعت کے مطابق ذرات کا استحصال کرتی ہے بعض اجناس کیو اسطی ایک زمین جو زیادہ تر مناسب خیال کیجاتی ہے اور سکا ہی ہو موجب ہے کہ اس زمین میں اُسکے مناسب ذرات اور خواص پائے جاتے ہیں جو جنس ایک زمین میں اچھی طرح آگتی اور پھیل نہیں لاتی وہ زمین اُسکے مطابق نہیں ہوتی۔ ۱۲۔

وہ مختلف انواع پر منقسم ہیں ایک نوع دوسرے نوع سے اختلاف رکھتی ہے اور کسی نہ کسی جہت سے متغیر ہے انواع کے اندر مختلف اجناس بھی ہیں اور ان میں بھی اختلافات ہیں ہر جنس دوسری جنس سے باعتبار اپنے خاصہ اور جداگانہ جذب کی تمیز دی جاتی ہے انواع۔ اجناس کا اطلاق نباتات جادات ماکولات مشروبات پر ہی نہیں ہوتا حیوانات جسمانیات روحانیات۔ اخلاق۔ عادات پر بھی ہوتا ہے۔ جس طرح ایک غلہ اپنی ذات میں ایک خاص اثر اور ایک خاص جذب رکھتا ہے اسی طرح ایک عادت اور ایک خیال بھی اپنی ذات میں ایک خاص اثر اور خاص جذب رکھتا ہے جس طرح ایک جنس زمین میں سے اپنے مواد کا جذب اور اخذ کرتی ہے اسی طرح ایک عادت اور ایک خلق بھی اپنے جذبات کے مطابق اخذ کرتا رہتا ہے۔ انسانوں میں جتنی عادتیں پائی جاتی ہیں اور جتنی اخلاقی طاقتوں اور اخلاقی مواد کا ذخیرہ ہے وہ سب دراصل جداگانہ اجناس ہیں جو ہر ایک جنس ہے۔ ہر ایک جنس ہے۔ غرور ایک جنس ہے۔ فروتنی ایک جنس ہے۔ ظلم ایک جنس ہے۔ رحم ایک جنس ہے۔ ہمدردی ایک جنس ہے۔ ستم ایک جنس ہے۔ جو دوسرا ایک جنس ہے۔ بخیلی دیریا ایک جنس ہے۔ خوشی ایک جنس ہے۔ غم ایک جنس ہے۔ شجاعت ایک جنس ہے۔ بزدلی ایک جنس ہے۔ یہ سب جنسین مزرعہ قلوب میں نشوونما پائی اور مختلف پہلو لاتی ہیں جیسے ماکولی جنسوں کے مزے جدا جدا ہوتے ایسے ہی اخلاقی روحانی جنسوں کی لذتیں اور خواص بھی جداگانہ ہوتے ہیں گو وہ ایک ہی مزرعہ قلب کے اندر اُگتے اور نشوونما پاتے ہیں۔ مگر خواص اور آثار جداگانہ رکھتے ہیں۔

جب کہی یہ سوال یا اعتراض کیا جاتا ہے کہ کیا ایک ہی دل میں صدق و کذب کیونکر نشوونما پا سکتے ہیں؟ کیونکہ ایک ہی دل میں غصہ اٹھتا ہے۔ اور پھر اُسی میں سے غم پیدا ہو سکتا ہے تو اُس وقت لوگ حیران سے ہو جاتے ہیں یہ نہیں سوچتے کہ جس طرح ایک ہی زمین کے اندر مختلف جنسین مختلف مزے اور ذائقے لیکر نکلتی ہیں

اور ایک کو دوسری سے کوئی نسبت نہیں ہوتی اسبطرح مزہ قلب میں بھی مختلف عاقلین اور اخلاق نشوونما پاتے اور پہل لاتے ہیں اور پھر ان سب کے خواص اور آثار میں نسبتاً اختلاف ہی ہوتا ہے کیا یہ ممکن نہیں کہ زمین کی بطرح قلب ہی مختلف ذرات سے مرکب اور مولف ہو اور اسکی پیداوار بھی زمین کی پیداوار کی طرح مختلف لذتیں مختلف خواص اور صورتیں رکھتی ہو۔

جسم ایک ہی ہوتا ہے اور نظام جسم ہی ایک ہی قانون کے تابع رہتا ہے تندرستی بھی اُسی میں ہوتی ہے اور بیماریاں بھی اُسی میں سے نکلتی ہیں گو اسباب تندرستی اور موحیات امراض بیرونی ہی ہوتے ہیں اور جسم پر اثر کرتے ہیں۔ لیکن اندرونی مقام ہی بیرونی مواد کی بطرح موثر ہوتا ہے جیسے ایک غذا یا فاسد آب وہو اسے بیماری پیدا ہوتی اور تکلیف میں ڈالتی ہے۔ ایسے ہی اندرونی مواد کا فساد بھی بیمار کر سکتا ہے جب اندرونی نظام کامل اور بے نقص ہوتا ہے تو بیرونی فاسد مواد بھی خراب اثر نہیں کرتے اگر معده اچھا ہو اور جگر میں کوئی نقص نہ ہو تو اکثر اوقات ثقیل غذائیں بھی ہضم ہو جاتی ہیں لیکن جب معده موقوف ہوتا ہے تو زرد ہضم غذا بھی فاسد ہو کر ریاخ یا تخیر پیدا کرتی ہے۔

ہماری جسمانی ہستی کی بطرح روحانی ہستی بھی ایک مخزن یا ایک معده اور ایک قلب رکھتی ہے انپر بھی اسبطرح آثار وارد ہوتے ہیں جیسے جسمانی اعضا اور قلب و دماغ وغیرہ پر۔ یا یوں سہی کہ خود روح پر ہی تمام ایسے مواد کا اثر ہوتا ہے۔

جسم کی طرح روح کیو اسطے ہی ایک پیمانہ صحت اور ایک حالت بیماری پر روح پر بھی بعض عوارض اور بعض آثار وارد ہو کر بیماریاں یا علل فاسدہ پیدا کرتے

۱۔ قلب سرد و دھندلہ صوبہ بری شکل کا مضطرب گوشت مراد نہیں ہے جو ہمارے ایک پہلو میں آویزاں ہو بلکہ وہ خاص حالت یا خاص قوت جسے قوت ضمیر سے تعبیر یا موسوم کرتے ہیں اور جسکی رہبری اور رہنمائی ہمارے محاسن میں ہر وقت کفیل رہتی ہے وہ لوگ دھوکہ میں ہیں جو صوبہ بری شکل کے قلب کی اصل و قلب مراد لیتے ہیں یہ ایک جسمانی قلب ہے۔ روحانی قلب وہی ہے جسے دوسری الفاظ میں ضمیر کہا جاتا ہے۔ ۱۱۔

ہیں اور بعض عادات اور بعض آثار اسکی تقویت اور صحت کا موجب ہوتے ہیں۔
اچھی عادتیں اور بُرے اخلاق حیوان کی مثال میں جس طرح ہر ایک قسم کا
پتہ زمین میں ہو کر نشوونما پاتا اور پھول پھل لاتا ہے اسی طرح ہر ایک قسم کی عادت
صد اقت۔ بطلالت بھی مرز عہد قلب میں ہو کر نشوونما پاتی اور پھل پھول لاتی ہے اور
ایک وقت تک اُس میں رہ کر ترقی بھی کرتی جاتی ہے۔

۱۔ عادت کی بابت بحث بھی کی جاتی ہے کہ وہ فی نفسہ کوئی طاقت ہے۔ یا اُن کا احساس محض اعتباری ہے۔
اکثر کی رائے میں عادات بذاتہ ایک طاقت ہیں اور وہ ایک احساسی وجود بھی رکھتی ہیں اور بعض کی رائے میں وہ
محض اعتباری ہیں محض چندا اعتبارات کی بنا پر انکی تصدیق و تکذیب تائید و تردید کی جاتی ہے ورنہ فی نفسہ کوئی ایسی
قسم کا وجود نہیں رکھتیں۔ ہماری رائے میں توجہ ثانی درست نہیں ہے کیا حکم قانون سیاسی کا کوئی وجود ہے کوئی نہیں
جب ایک حاکم یا ایک بادشاہ کوئی حکم دیتا ہے تو اسکا کوئی وجود نہیں ہوتا نہ دنیا کی احساس ہوا احساس ہوتا ہے
جب کسی سے کہا جاتا ہے کہ تم "ایسا کرو" تو بظاہر اس کا کوئی وجود نہیں ہے "اسو اسے" اس کے کہنے کے مطابق ہر ایک خاص
قسم کا احساس ظاہر آ جاتا ہے اور محکم اُس کے مطابق کر۔ لیکن وہ عادتیں جو بننا ہے گو حکم کا بذاتہ
کوئی وجود نہ ہو اسے وجود احساس نے نہیں ہوتا مگر اُس کے مطابق عمل کرنے سے ایک سرور پیدا ہو جاتا ہے۔
یاد اور دانہ کو بہر طور

ایک حکم ہے اور اسکا کوئی سرور وجود نہیں لیکن دروازہ بیٹھ کر دنیا حکم کا وجود علمی یا وجود ثانی ہے۔

اگر دروازہ نہ بیٹھا جائے تو حکم کی تعمیل نہیں ہوگی اور اگر بیٹھا دیا جائے تو اسکا بیڑا ہی حکم کا ایک علمی وجود ہوگا۔

خوشی اور غم کا کوئی رنگ اور کوئی وجود بذاتہ نہیں ہوتا لیکن انکا مواد اُنکا عمل احساس وجود ثابت کرتا ہے جس کوئی
شخص یہ کہتا ہے جو خوش ہو چاہے تو وہ کسی خاص وجود کی تلاش نہیں کرتا بلکہ اُن چند آثار اور اسباب کی
جو اسکے دل و فاعل پر متاثر ہو کر اُن میں فکر و غم سے ایک عرصہ کیوں سکون نارنگی البال کر دین خوشی اور غم کا وجود گراں
ہوتا ہے تو صرف چند چیزات کے اُس یا متاثر یا پسے متاثر اور وہ جو انسان کے دل و دماغ پر ایک عرصہ
کیوں سکون طر و در اور اسکا ہر ایک ہے۔ مگر ہر چیز کے کہہ کے تھما کر بدن میں خوشی کا وجود کمان پر ہے تو سوائے
چیز احساسی و لالی کے اور کوئی جواب نہیں ہے کہ وہ کافر ہے یا متوقف نہیں ہے یا احساسات کی ہم پوری تشریح نہیں
کر سکتا تھا اگر ہم ایک نیا پہل کی بات نہ کرنا برا۔ کارہ ہا کہ چھ قریب مشاہدین کو اس طرح پر ظاہر کر سکتے ہیں۔ ۱۲

جب کوئی اچھی عادت یا اچھا خیال مزرعہ قلب میں منعکس اور منتقل ہو جاتا ہے تو جنسی کشش کے ذریعے اور یہی اچھی عادتیں اور اچھے خیالات رفتہ رفتہ اُس کی جانب رجوع لاتے اور ملتے جلتے ہیں یہاں تک کہ یہی قلب تمام اچھی باتوں اور اچھے مواد کا مرجع ہو جاتا ہے اور پھر اچھی باتوں کا اکتساب اور بری باتوں سے اجتناب اس کا ایک خاصہ اور طبیعت ثانی ہو جاتی ہے جب بُری باتیں مزرعہ قلب پر جگہ پیتی ہیں تو اسی سلسلہ میں اور یہی ایسی بری باتیں قلب کی جانب رفتہ رفتہ کنپٹی آتی ہیں یہاں تک کہ قلب سلیم ہی قلب فاسد ہو کر نام فلتون کا مخزن اور معد رہ جاتا ہے۔

چونکہ پابندی ضابطہ کشش جنسی کے ایک جنس دوسری جنس پر تقاضا طبعی اثر کرتی اور اُسی قسم کے ذرات کی جاذب رہتی ہے اس واسطے ضابطہ اخلاق کی یہ پہلی دفعہ ہے کہ ہم ہمیشہ اچھی باتوں اور اچھے اخلاق کا انتخاب کرو۔ اور یہی عادتیں لو جو اچھی اور سودمند ہوں۔

”اچھی صحبتوں اور اچھے لوگوں میں رہو۔“
 ”اچھی کتابیں دیکھو اور اچھا مشغلہ رکھو۔“
 تو اُس کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ۔

جب ہم ایک اچھی عادت رکھتے ہیں تو اور اچھی عادتیں بھی خود بخود ہماری جانب رجوع لاتی ہیں مثلاً اگر ہم عبادت الہی میں مصروف ہیں یا صدق شہار ہوں تو ان کے ساتھ ہی اور اچھی عادتیں بھی ہماری طرف رجوع لائیں گی اور ایک صدق دوسری تمام صداقتوں سے خود بخود قریب ہوتا جاوے گا اس طرح ایک بری عادت یا برا رویہ تمام دوسری بُری عادتیں اور بری روشیں اپنی طرف رفتہ رفتہ لے آتا ہے نتیجہ اس عمل کا یہ ہو گا کہ ہر ایک قسم کی خوشی اور غم اچھی اور بری عادتوں کے ہم خود ہی مکتب اور باعث ہوتے ہیں۔

”ہماری ایک برائی اور ایک اچھائی صد ہا دیگر برائیوں اور اچھائیوں کی جاذب اور جامع ہوتی ہے۔ اگر یہ اصول اور تجربہ درست ہے تو کیا ہمیں اُن مواد اور اُن

وسائل کی جانب رجوع نہیں چاہئے جو ہمیں نیکی اور سعادت کی طرف لیجاتے ہیں اور کیا ہمارے واسطے اخلاقی قوانین اور تمدنی ضوابط کوئی ایسی سبیل نہیں نکال سکتے جو اچائیوں کی جامع اور جاذب ہو۔

اخلاق - تمدن - مذہب ہمیں بُری عادتوں بُرے آثار سے کیوں روکتا ہے صرف اس وجہ سے کہ جب ہم بُری عادتوں میں سے ایک عادت کے بھی عادی ہو جائیں گے تو وہ اور بُری عادتوں کا بھی اکتساب آسانی سے کر سکے گی اور اگر ہم اچھی عادتوں کے عادی ہونگے تو انکی بدولت ہمیشہ اچھی عادتیں ہی معرض اکتساب میں آتی رہیں گی۔ ہر حال میں خوش رہو اور اچھی عادتیں ڈالو تاکہ ضابطہ قدرت کی پابندی ہمیشہ خوشی اور اچھی عادتیں تمہاری جانب خود بخود تمہاری اس کشش کی بدولت رفتہ رفتہ رجوع لاتی رہیں اور تم ایک مکمل انسان بن جاؤ نہ صرف اس دنیا کی واسطے بلکہ اس دوسرے عالم کیلئے بھی جو اسی تمہاری نگاہوں سے دور اور مخفی ہے۔

۲۸ - دائرہ علم و جہالت

دنیا میں کوئی ایسی شے یا کوئی ایسا مرحلہ نہیں ہے جس کی کوئی نہ کوئی حد نہ ہو اگرچہ ہم بعض اوقات اکثر اشیاء اور اکثر طاقتوں یا مرحلوں کی نسبت مجازاً یا خیالیہ کہنے کے عادی ہیں کہ ان کی انتہا یا حد کوئی نہیں ہے لیکن حقیقتاً ہم یہ کہہ ہی نہیں سکتے کہ جو چیزیں ہمارے علم جامع میں آچکی ہیں ان کی کوئی حد نہ ہو ہر شے یا ہر طاقت دوسری شے یا دوسری طاقت سے جہاں چند اور اعتبارات ممتاز ہو باعتبار حد و بھی میسر ہے۔

گو بعض مراحل اور بعض اشیاء کی حدیں ہمیں کافی طور پر معلوم ہوں

لیکن یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اُنکی کوئی حد نہیں ہے یا کوئی حد نہیں ہو سکتی۔
 ہاں صرف ذات باری ہی ایسی ہے جس کی نسبت بالاتفاق یہ طے شدہ ہے
 کہ وہ سجدہ بے پایاں ہے اگر ذات باری بھی ایسی نہوتی تو وہ بھی محدود و مراعِل میں
 داخل ہو کر ذات باری نہ رہتی۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ ہر ایک مرحلہ یا ہر ایک شے یا
 ہر ایک طاقت کی کوئی نہ کوئی حد ہے تو اسکا مطلب عام طور پر یہ ہوتا ہے کہ اُس
 کی کوئی نہ کوئی ابتدا اور انتہا ہوتی ہے۔ وہ ایک نقطہ سے شروع ہوتی ہے اور
 دوسرے نقطہ پر ختم ہو جاتی ہے۔ کوئی مرحلہ کوئی شے اور کوئی طاقت لے لو اسکا
 کوئی نہ کوئی ابتدائی اور انتہائی نقطہ ضرور ہی ہوگا۔ جس نقطہ پر جا کر اسکا خاتمہ ہوتا ہے
 وہی اُس کی انتہا ہے اور وہی اُس کی حد ہے جو بات یا جو شے انسان جانتا ہے
 اس کی نسبت کہا جاتا ہے کہ وہ اُسکے علم یا دائرہ علمی میں ہے۔

جو مراحل انسان کی قوت علیہ سے دور ہیں یا جو باتیں انسان نہیں جانتا اور
 جن مراحل سے ابھی گزرنا نہیں اُن کی نسبت یہ کہا جاوے گا کہ اُن سے وہ جاہل
 یا لا علم ہے۔

جب یہ کہا جاتا ہے کہ فلان جاہل ہے یا فلان عالم ہے تو عرفی معنوں میں اسکا
 مطلب یہی ہوتا ہے کہ ایک کچھ جانتا نہیں اور دوسرا جانتا ہے لیکن اگر حقیقت
 الامر پر غور کیا جائے تو کہا جاوے گا کہ جسے جاہل کہتے ہیں وہ بھی کچھ نہ کچھ جانتا ہے
 اور جسے عالم کہا جاتا ہے اُسکے دائرہ علمی سے بھی کوئی نہ کوئی حقیقت یا مرحلہ
 باقی اور خارج رہتا ہے۔

کیا ہم کوئی ایسا جاہل نظیر پیش کر سکتے ہیں جو کچھ بھی نہ جانتا ہو یا کوئی ایسا عالم

۱۔ جہالت اور لاعلمی میں بعض اوقات تمیز کی جاتی ہے جہالت ایک ایسی حالت کا نام ہے جو اپنے اندر کچھ ہی نہیں
 رکھتی یا علم سے بہت ہی فاصلہ پر ہوتی ہے۔ لاعلمی میں ایک خاص شے یا خاص مرحلہ کا علم نہیں ہوتا لیکن دوسری قسم
 کے علم ہو۔ یہیں بعض کی یہ رائے ہے کہ جہالت میں کوئی نہ کوئی علم ہوتا ہو کہ کوئی جہالت اپنے زعموہ علم پر خالی نہیں ہوتا
 جیسے ہر علم میں جہالت مستتر ہے ایسی ہی ہر جہالت میں علم مخفی ہے۔ ۱۲۔

جامع ہماری نظرون میں ہر جو سب کچھ جانتا ہو۔ بڑے سے بڑا جابل اور بڑے سے بڑا عالم لے لے معاملہ برعکس ہوگا جابل تو شاید یہ کہہ بھی دیکھا کہ میں کچھ نہ کچھ جانتا ہوں لیکن ایک فلاسفر مزاج عالم اپنے مبلغ علم پر خیال کر کے یہ کہنا مناسب سمجھتا ہے کہ میں کچھ بھی نہیں جانتا۔

ہر خلقت کو اپنے ساتھ مجموعہ علم نہیں لاتی اور گو اسکے معلومات محض محدود ہوتے ہیں یا یوں کہئے کہ معلومات کا دائرہ بہت ہی تنگ ہوتا ہے لیکن پھر بھی محض جہالت بھی نہیں ہوتی۔ قدرت نے جو کچھ طبیعت میں رکھا ہوتا ہے وہی ایک عالم ہے۔ محض جہالت کے منافی بیشک علم ہے لیکن جہالت بہ احد العلم محض جہالت نہیں ہے پیدا ہونے کے ساتھ ہی ایک خاص علم مخلوق کے حصہ میں آنے لگتا ہے۔ بچہ جب پیدا ہوتا ہے تو بطن مادر سے مغائر ایک اور عالم دیکھتا اور سنتا ہے یہ بھی ایک علم ہے۔ گو بچہ اپنے ایسی ابتدائی معلومات کا بیان اور اظہار نہیں کر سکتا لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ ایک قسم کا علم نہ ہو اگر یہ حالت علم نہ تو اس کی کیا وجہ ہے کہ بچہ ایک دہشت ناک آواز سنکر اور ہولناک صورت دیکھ کر ڈر اور سہم جاتا ہے۔ چونکہ وہ بمقابلہ بطن مادر کے ایک عجیب یا ہولناک سماں آنکھوں دیکھتا اور کانوں سنتا ہے اس واسطے متاثر ہو جاتا ہے یہ ایک ایسی مثال ہے جیسے ایک شخص بہ عقل و فراست ناگماں کوئی عجیب واقعہ محسوس کر کے متاثر ہو جائے اگر اس حالت میں اسے ایک علم کہا جاتا ہے تو کیوں بمقابلہ بچہ کے بھی نئی کہا جائے۔ علم تبیین یا اظہار ہی کا نام نہیں بلکہ

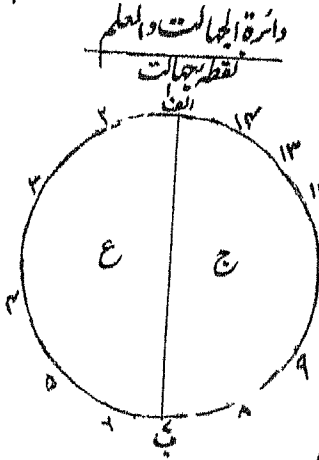
سلہ بڑے بڑے جیموں اور فلاسفوں نے اخیر یہی کہا یا ہی کہتے ہیں کہ ہم کچھ نہیں جانتے یا سمجھتے ہیں ہم کہہ جانا جن لوگوں کے یہ اتوال ہیں وہ میں جہت راستی پر ہیں کہ جو کچھ انہوں نے یاس سماعی جانا وہ اُس ذخیرہ کو کوئی نسبت نہ رکھتا تھا جو ابھی جانتا ہی تھا۔ اگر ایک شخص لاکھوں من کے تودہ سے تودہ اٹھائے تو یہی کہا جائیگا کہ کچھ بھی نہ اٹھایا۔ دنیا شروع سے اس ذخیرہ میں سے اٹھاتی آئی ہو کوئی کہہ سکتا ہو کہ اس ذخیرہ میں کس قدر حصہ خطا کی نسبت نہ دار۔ جو اٹھایا ہی اس پر ہی دقت نہیں کوئی کچھ کہتا ہے اور کوئی کچھ کہتا ہے کہ اس ذخیرہ میں ہی اختلاف ہو کتنے میں جو اتفاق کرتے ہیں اور کتنے میں خطا قطعی اطمینان ہو گیا ہو اور جو بالکل قانع اور مطمئن ہیں۔ -۱۱-

اس میں احساس اور ادراک بھی شامل ہے اگر یہ اصول ٹھیک نہیں تو پھر لوگوں اور
 بہروں کی نسبت کیا کہا جاوے گا انہیں بذریعہ ادراک اور احساس کے برابر علم الاشیاء
 ہوتا ہے اور وہ بھی علم الاسباب اور اثر علی سے متاثر ہوتے ہیں بعض نے یہ
 بھی کہا ہے کہ دراصل محض جہالت کوئی حالت ہی نہیں محض لاعلمی کہا جائے
 تو درست ہے بعض نے اس کی یوں بھی تاویل کی ہے کہ جہالت اور علم کا شروع
 ایک ہی نقطہ سے ہوتا ہے اور ایک ہی نقطہ پر خاتمہ ہی ہو جاتا ہے بعض نے یہ کہا
 ہے کہ دراصل جہالت ہی ایک قسم کا علم ہے جو شخص یہ نہیں جانتا کہ سرخ بین ہی آبادی
 ہے یا چاند میں ہی پہاڑ اور غاریں ہیں تو خود اس کے مقابلہ میں یہ بھی ایک ناقص علم ہے
 جب یہ جاننا ہوتا ہے تو یہ ناقص علم کامل ہو جاتا ہے۔ جب یہ کہا جاتا ہے کہ میں نہیں
 جانتا تو اس کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ میرا علم اس کے خلاف ہے۔ نیز جب یہ کہتا ہے کہ یوں
 نہیں ہوتا یا یوں نہیں ہے تو یہ بھی ایک علم ہے گو کہ وہ ناقص ہی کیوں نہ ہو۔

یہ ایسے لوگوں کی رائیں ہیں جو جہالت اور علم کا دائرہ ایک سمجھتے ہیں خلاف
 اُن کے جو لوگ علم اور جہالت کے دائرے قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک جہالت اور
 اور علم میں کوسوں کے بعد ہے۔ ان کے ذہن میں ایک نقطہ دوسرے نقطہ سے الگ
 ہی لیکن اس مشرب پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر جہالت اور علم کے جداگانہ دو
 نقاط ہیں تو لازم تھا کہ جہالت کی موجودگی میں علم نہ ہو اور علم کی موجودگی میں جہالت
 نہ رہے حالانکہ مشاہدہ اس کے خلاف ہے جیسے رحم کی حالت میں غصہ ہی موجود
 ہوتا ہے اور غصہ میں رحم بھی ایسے ہی جہالت میں علم کی موجودگی ہی ہوتی ہے
 اور علم کے ساتھ جہالت کا سایہ ہی پایا جاتا ہے۔

ایک دوسرے فریق کی یہ رائے ہے کہ جہالت اور علم دو خطوط متوازی کے
 متساوی بین انکا شروع و منہادی و متوازی نقطوں سے ہو کہ برابر چلا جاتا ہو۔ اس پر
 بھی یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ بعض اوقات گوبالکل نہیں مگر کچھ نہ کچھ ایک خط
 میں نقص آ جاتا ہے جس سے یہ کہنا پڑتا ہے کہ ایک ہی رفتار میں یہ دونوں نہیں

چلتے ہیں جو تعریف متوازی کے سفار ہے۔
جو لوگ واحد دائرہ کے قائل ہیں وہ بتنصیف دائرہ جہالت کا جو نقطہ یا مرکز
قرار دیتے ہیں اُسی موقعہ یا اُسی نقطہ سے علم کا شروع بھی بتلاتے ہیں۔ اور یہ کہ علم کا
خاتمہ بھی اُسی نقطہ کے دوسری جانب آ کر ہو جاتا ہو۔



فرض کرو کہ نقطہ جہالت حرف الف ہی
اور علم کی رفتار بھی اُسی نقطہ الف سے شروع
ہوتی ہو لیکن پہلی تہ ہندسہ ۶ پر جب پہنچی
تو حرف ب پر جا کر جو قائم مقام ہندسہ ۷ کا ہو
یعنی تنصیف ٹھیک نقطہ جہالت کے مقابل
میں آئی۔ حرف (ب) پر نیچے سے علم کی طاقت
اور جہالت کی طاقت دونوں برابر ہیں نصف دائرہ (ع)

حیطہ علم میں ج اور نصف دائرہ (ج) نقطہ جہالت کے اندر ہو۔ جب رفتار علم حرف (ب)
سے گزری تو گو اُس کی طاقت میں ترقی اور افزونی آتی گئی لیکن جو درجے نقطہ جہالت
کے منبر وار قریب واقعہ ہوتے گئے ہیں اُنکا بعد درجہ بدرجہ کم ہوتا گیا۔ ۸-۹-۱۰-۱۱-۱۲
درجہ طے کر کے علم کی رفتار نقطہ جہالت سے صرف دو درجے یا دو نمبر اس طرف رہ جاتی
ہے۔ درجے ۱۲ اور ۱۳ سے علم پھر نقطہ جہالت حرف (الف) میں جاتا ہے۔

اگر نقطہ جہالت قائم بذاتہ مانا جائے اور ضرور ماننا پڑیگا تو ساتھ ہی اسکے یہ بھی
ماننا ہوگا کہ علمی رفتار بڑھتی ہوئی نقطہ جہالت میں جاملتی ہے جسکا اثر یہ ہوگا کہ۔
ہمارا تمام علم ترقی کرتے کرتے اُسی محور پر جا رہتا ہی جہاں کو وہ شروع ہوا تھا۔
اور جہاں سے وہ شروع ہوا تھا وہ نقطہ جہالت ہے۔

نتیجہ یہ کہ جہاں سے جہالت شروع ہوتی ہو وہاں علم کا خاتمہ ہوتا ہے یا جہالت
اور علم کا شروع اور خاتمہ ایک ہی نقطہ کے ماتحت ہے اگر اس نقطہ کو بجائیکہ علم سب
درجہ طے کرتا ہو وہاں پہنچ جاوے بنظر غور دیکھا جاوے تو صاف معلوم اور ثابت

ہوگا کہ علم باوجود اس قدر تک و دو کے پھر اپنے پہلے محوریہ مقام پر گھوم گھام کر واپس آگیا ہے یا تو وہ خود جہالت میں مل گیا ہے اور یا جہالت اُس میں مل گئی ہے۔

اور یہ حالت اُس کی بمقابلہ اُس حالت کے جب وہ حرف (ب) پر پہنچا تھا بہت ہی مختلف ہے۔ حرف (ب) پر وہ ٹھیک نقطہ جہالت کے مقابلہ میں قائم تھا اور چونکہ نقطہ الف سے اسی سات درجے طے کر نیکا باقی فاصلہ تھا اس واسطے اسکا زور اور اُس کی روشنی زیرِ دال نہیں تھی لیکن ہندسہ ۱۴ پر پہنچ جانے سے وہ اپنی سکت اور اپنی نورانیت یا تو بالکل ہی کھو بیٹھتا ہے اور یا بمقدار ۱۴ من تو شدم تو من شد ہی ایک دوسرے میں بجاتے ہیں۔ اگر علم و جہالت میں واقعی کوئی فرق نہیں ہے تو یہ مان لینا ہی مشکل نہیں کہ اخیر میں نقطہ (الف) پر جا کر دونوں میں ملاپ ہو جاتا ہے لیکن اگر دونوں میں مغائرت لازمی ہے تو پھر یہ ماننا مشکل ڈالتا ہے کہ نقطہ (الف) پر جا کر ان میں ملاپ ہو جائے۔ اگر ہم دائرہ کی صورت میں علم و جہالت کی بحث کرتے ہیں تو لازم ہے کہ جہالت یا علم کا کوئی نہ کوئی نقطہ مقرر کریں جو نقطہ ہوگا وہ اخیر پر پہنچتا ہے۔

بعض نے اس استدلال کا حل یوں کیا ہے کہ علم ب درجے طے کرتا ہوا ہندسہ ۱۴ پر جب پہنچتا ہے تو جہالت کی ہستی کھو دیتا ہے اور اسے اپنے نقطہ یا اپنے مرکز سے ہٹا دیتا ہے پھر صرف اُسی کا ظہور رہتا ہے

یہ تو حیرت انگیز اس صورت میں قابل تسلیم تھی جب وحقیقت ایسا عمل ہی پایا جاتا۔ آفتاب نقطہ طلوع سے چکر لگانا لگانا نقطہ غروب تک صبح و شام جا پہنچتا ہے لیکن شبِ ظلمت کا عمل دور نہیں ہوتا بعض نے اسکے متعلق یوں بھی کہا ہے کہ جس طرح آفتاب دراصل غروب نہیں ہوتا بلکہ دوسرا پہلو بدلتا ہے اور اُس سے ظلمت پیدا ہوتی ہے اسی طرح آفتاب علم ہی دوسری سائڈ بدلتا ہے جس سے شبِ جہالت نمودار ہوتی ہے فریقِ مخالفین یہ تو نہیں کہتا کہ آفتاب علم بالکل نیست ہی ہو جاتا ہے وہ تو یہ کہتا ہے کہ خواہ کوئی سی صورت ہو جہالت کا وجود کسی نہ کسی طرح باقی رہتا ہے۔

جو لوگ کہتے ہیں کہ ہمارا علم نا کمال یا ناقص ہے وہ اس دائرہ علم و جہالت سے
یہ قیاس کرتے ہیں کہ نقطہ جہالت پر پہنچنے سے دراصل مراد ہی یہی ہے کہ ہمارا علم
ہر ایک پہنچ سے کامل نہیں ہے اور چونکہ اُس میں کمال نہیں اس واسطے نقطہ جہالت
کے قریب پہنچ کر اپنے نقص سے آگاہ ہو جاتا ہے۔ اُس وقت مجازاً یہ کہنا پڑتا ہے
کہ علم نقطہ جہالت میں لگیا ہے یا یہ کہ وہ ایسے مقام پر جا پہنچا ہے جہاں علمی دور یا علمی
رفتار ختم ہو جاتی ہے اور طاقت علمی میں فرق یا تذبذب آنے لگتا ہے۔ یہاں پہنچ کر ناچار
کہنا یا ماننا پڑتا ہے کہ باتوں میں درجہ سے آگے جا نہیں سکتے اور یا یہ کہ اس سے
آگے جانا مشکل ہے۔

یہ حالت بھی ایک قسم کی مجبوری یا خفا ہے۔ دراصل یہ جہالت نہیں ہے
کیونکہ اس نقطہ الف پر پہنچنے سے جو سرمایہ علم ہوتا ہے وہ بدستور باقی رہتا ہے
اُس کی نفی نہیں ہوتی۔ ایک خاص منزل پر نہ پہنچنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ پچھلی منزلوں
کی واقفیت اور رہائی ہی اُڑ جاوے یا معدوم ہو جاوے مثلاً اگر ہم اس دائرہ کے
نمبر و نمک پہنچ جاویں تو اس سے یہ لازم نہ آئیگا کہ جو سرمایہ اس نمبر تک ہمیں حاصل
ہوا ہے اُس میں کوئی کمی آجاوے اس تقریر کے خلاف یہ کہا گیا ہے کہ خواہ ہم نمبر
پہنچوں اور خواہ نمبر و پر جہالت ان نمبروں پر پہنچ جاتی ہے۔ مثلاً ایک شخص درجہ نمبر
اور و پر فائز ہے تو یہ لازمی نہیں کہ ان درجوں میں جہالت کام نہ کرے یا اُس کا کوئی اثر
نہو۔ ایسے ہی عمل جہالت کی حالت میں علمی آثار کا ظہور بھی مشکلات سے نہیں ہے
ایک شخص دانا سے دانا۔ عالم سے عالم۔ ہی ایک معاملہ میں جاہل ہو سکتا ہے۔
اعد ایک جاہل باوجود جہالت کے بھی ایک معاملہ میں علم رکھ سکتا ہے۔

یہ اعتراض درست نہیں کیونکہ یہ کبھی نشا نہیں ہوا کہ علم و جہالت کی قوت
اثر کی نسبت ذکر یا بحث کی جاوے اگر یہ دونوں میں ایک دوسرے پر مؤثر ہیں تو اُس
سے یہ لازم نہیں آتا کہ دائرہ یا اُن کی رفتار میں کوئی فرق آجاوے کیونکہ جس دائرہ سے
علم گزرتا ہے اسی دائرہ سے جہالت کا بھی گزر ہے۔

البتہ یہ بحث موزون ہے کہ ہمارا علم کتنا تک رسائی رکھتا ہے
 سو اس دائرہ سے یہ عقدہ کھل جاتا ہے کہ ہمارا علم نقطہ الف کے ایک سرے سے
 لیکر نقطہ الف کے دوسرے سرے تک رسائی رکھتا ہے اور وہاں اُس کی رفتار یا توقف
 ہو جاتی یا رُک جاتی ہے اس سے ثابت ہوا کہ ہمارا علم کامل نہیں ہے
 جب ہمارا علم کامل نہیں ہے تو اُس کا نتیجہ یہ ہونا چاہیے کہ بہت سی باتیں اور بہت
 سے عقدے ہمارے حیطہ قدرت سے باہر ہوں، جنہیں یا تو ہم جانتے نہیں اور یا وہ
 جاننے کے قابل نہیں۔

جنہیں ہم جانتے نہیں ممکن ہے کہ انہیں ہم کسی وقت جان لیں لیکن جو جاننے کے
 قابل نہیں اُن کا جاننا ہر آن مشکل ہوگا۔ اس سوال کا جواب کہ کونسے ایسے عقدے ہیں
 جو جاننے کے قابل نہیں خود ہمارا علم ہی دیتا ہے۔

ہم جب انسان کی حقیقت پر غور کرتے ہیں تو بہت دُرُت تک نکلتے ہیں۔ ذہنی۔
 منہل۔ طبعی۔ اجاث میں ایک خاص دلچسپی لیتے ہیں اور شوٹنگانی کرتے ہیں لیکن جب
 خارجی اجاث سے گزر کر حقیقت پر آتے ہیں تو علم جواب دہ جاتا ہے۔ جواب کیا بالکل
 رہ جاتا ہے۔ حواس خمسہ۔ ظاہری۔ باطنی۔ دماغ۔ دل۔ وغیرہ کی موٹگائیاں جس خوبی
 سے کی گئی یا کی جاتی ہیں داد دینے کے قابل ہیں۔ نیچرل خوبیاں نیچرل باریکیاں
 جس وسعت سے لوگوں اور محققوں نے دریافت کی ہیں اُسے کیسے انکار و اعتراض ہے
 اور دیکھیے ان ترقیات علمی۔ ذہنی۔ جسمانی۔ روحانی کی طنائیں ابھی کتنا تک پہنچیں۔ قدرت
 کے نسبتی توازن سے جس خوبی سے آج کل کام لیا جاتا ہے اُس کی نظیر گزشتہ صفحات
 تاریخی میں بہت ہی کم ملتی ہے۔ بااں ہمہ جب حضرت محقق اس بحث پر پہنچتا ہے کہ
 وہ خود کیا ہے۔ کیا ہوگا۔ تو رہ جاتا ہے۔ ایک میدلی سے یہ مرحلہ چھوڑ دیتا ہے۔ باوجود
 اس قدر طے شکلات اور حل عقدہ کے اُس کی سمجھ میں یہ نہیں آتا کہ اس مرحلہ یا اس
 منزل پر پہنچ کر کیا کچھ عقدہ کشائی ہوگی۔

چشمہ مشکل تا بہ خود آساں پسندیدم نہ میلانم کہ خواہم شد پسند خاطر او یا نخواہم شد

باوجود اس قدر تنگ دواور ریشہ دوانی کے وہی نقطہ جہالت اور وہی محور لاعلمی
 آموجو ہوتا ہے اور افسانوں یا زائد داستانوں کی تشریح کرتے کرتے اپنی تشریح
 سے رہتا اور خود ایک فسانہ بن جاتا ہے۔

زیلخا وید چون در خواب یوسف را نہاں میگفت ازین خوابی کہ دیدم عاقبت افسانہ خواہم شد
 جو جو اس قسم کے سوالات پیدا ہوتے ہیں وہ سب اُن وسائل سے دور ہیں
 جو ظوہر سے وابستہ ہیں۔ یہ سوالات بھی مخفی وسائل کے تابع ہیں۔ ہماری جہالت
 اور علم کا دائرہ جہالتی طور پر جداگانہ ہے اور روحانی دائرہ جدا ہے۔ اس دائرہ میں علم
 کی رفتار کم نہ دیکھ لی ہے کہ کہاں جا کر ختم ہوتی ہے۔ اُس نقطہ پر کہ جہالت کی جہالت
 کا شروع ہوتا ہے۔ اور شروع اُسکا بھی اُس موقع سے ہوتا ہے کہ جہاں سے
 جہالت کا شروع ہے۔

جس علم کی حقیقت یہ ہے کہ وہ ایسے سوالات کا جواب کیا دے سکتا ہے اور اُس کے
 جوابوں کی تسلی ہی کیا کچھ ہو سکتی ہے۔

آن شوخ زولما چہ خبر داشتہ باشد طفل ست ز دنیا چہ خبر داشتہ باشد
 ازانک پیر سیکہ در دل چہ خوش است این قطره ز دریا چہ خبر داشتہ باشد
 یوں کیسے کہ دونوں کو چہ جداگانہ ہیں۔ ہر کوچہ اور ہر منزل کی راہ و رسم کچھ
 اور ہی سماں رکشتی ہے وہ کوچہ کچھ اور ہی اور یہ کچھ اور اس کوچہ میں جاننے کے واسطے
 وسائل ہی کچھ اور ہیں گو اس میں ہی پہلے کوچہ کی طرح صد صعوبات اور مشکلات ہیں
 مگر یہ اپنے رنگ میں ہے اور وہ اپنے رنگ میں ان اوزاروں سے ہم اس کوچہ میں
 فتوح نہیں حاصل کر سکتے جب تک یہاں کے آلات سے کام نہ لیں۔

آں کس کہ بود بے خبر از زلف چلیپا از مذہب تر ما چہ خبر داشتہ باشد
 جو لوگ ایک ہی قسم کے اوزار سے ساری دنیا فتح کرنا چاہتے ہیں اور سب مراتب
 اور سب امتیازات حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ غلط یا لغزش پذیر راہوں
 سے گزرتے اور ایک خام منصوبہ رکھتے ہیں اگر یہ ثابت ہو جاوے کہ باوجود اس قدر

ترقیات اور عروج کے بھی ہمارا علم نا کامل یا ناقص ہے اور اُس کی رفتار جہالت سے ہی شروع ہوتی اور جہالت پر ہی ختم ہوتی ہے تو پھر اس راہ پر چلنے کے بعد اُس دائرہ یا اُس قاعدہ کی تلاش لازمی ہے جو اور وسائل سے رہنمائی کرتا ہے۔ مانا کہ ہم ایک دائرہ میں شاق ہیں لیکن اس سے یہ تو لازم نہیں آتا کہ دوسرے میں بھی مشاق ہوں

من گرفتہم کہ ز غم سو ختم دُسر مر شدم کے مرا چشم بیاہاں نہ نظر می آرد
علم کے دو در ہیں۔ درِ راست۔ درِ چپ۔ ہم درِ چپ تو کہہ لیتے ہیں لیکن جب درِ راست پر پہنچتے ہیں تو ہماری طبیعت گھبرا جاتی ہے۔ زندگی ہر حالت میں گزر جاتی ہے خواہ ایک دائرہ سے گزرے اور خواہ دونوں سے لیکن یہ اُس حالت میں ہو گا کہ زندگی ایک فضول چیز نہ ہو اگر فضول نہیں ہو تو ضرور ہے کہ دونوں دائروں سے گزرے دو نو نکا لطف لے
یکسوئی بہت اچھی ہے لیکن اس مرحلہ میں دائرۃ المعارف سے کوئی دلچسپی بھی نہ رکھنا دائرہ عوارض پر ہی فیصلہ کر دینا ہے۔

جان من گوش گیر از سخن دل شد گاہ گاہے گلہ پیش تو اگر می آند

۶۹۔ انجام

نقطہ دومین :- ”ابتدائی نقطہ“
”انتہائی نقطہ“
ہر وجود اور ہر کیفیت محسوسہ میں یہی دو نقطے پائے جاتے ہیں۔ ابتدائی نقطہ کا دوسرا نام شروع اور انتہائی نقطہ آخر کے نام سے موسوم ہے۔ جو متوقعہ ایک شے یا ایک وجود کے شروع ہونے کا ہے۔ وہ ایک نقطہ ابتدائی ہے۔ اور جہاں اس کا خاتمہ ہوتا ہے۔ وہ نقطہ انتہائی ہے۔

شروع اور خاتمہ میں ایک مسلسل نسبت ہوتی ہے۔ جسے ہر دونوں نقطے پورا کرتے ہیں۔ یا یہ کہ ایسی نسبت ان دونوں نقطوں میں متوازن رہتی ہے۔ بعض کے خیال میں نقطہ سے مراد صرف انتہائی خط ہی ہوتا ہے۔ اس تعریف سے نقطہ شروع نکل جاتا ہے۔ اگر ہم انتہائی خط ہی نقطہ قرار دیں تو اس میں ہی قباحہ نہیں۔ مگر جہاں سے ایک خط شروع ہوتا ہے۔ دراصل وہ ہی ایک نقطہ ہی ہے۔ اگر انتہائی خط سے ہم ایک دوسرا خط شروع کرینگے تو گویا ہم نے انتہائی نقطہ سے دوسرا خط شروع کیا۔ جو ثبوت اس امر کا ہوگا۔ کہ ہر شروع میں ہی ایک نقطہ ہی ہوتا ہے۔

اگر یہ مان لیا جاوے۔ کہ ہر شروع یا ہر ابتدا میں بجائے خود ایک منتہی حد ہے۔ تو یوں کہا جاوے گا۔ کہ ہر منتہی حد یا اعتبار انتہائے نقطہ کے ایک ابتدائی نقطہ رکھتی ہے۔ جس کا دوسرا نقطہ دوسری حد انتہائی ہوتی ہے۔ اگر ہم چند خطوط ایک ہی لائن میں کھینچیں۔ تو ثابت ہو جاوے گا کہ دونوں نقطوں میں کس قسم کا تلامذہ پایا جاتا ہے۔ مثلاً

۱۔ بعضوں کی یہ رائے بھی ہے کہ دراصل نقطہ کا کوئی وجود ہی نہیں۔ اس لیل کو کہ جہاں سے ایک خط شروع ہوتا ہے وہ درحقیقت خط ہوتا ہے۔ اور جہاں پر ایک خط ختم ہو جاتا ہے۔ وہ بھی خط ہی ہے۔ اگر ہم ایک خط کے اجزائے صغیرہ کرتے جاویں۔ اور انکی مقدار کم سو کم رکھیں۔ تو نام ایسے اجزائے صغیرہ بجائے خود خطوط ہی ہونگے۔ اور جنہیں نقطہ قرار دیا جاتا ہے۔ وہ بھی انہیں خطوط میں شمار ہو جاوے گئے۔ فرض کر دہم نے اس خط کو ۱۲ مساوی حصوں پر تقسیم کیا۔ ۱-۲-۳-۴-۵-۶-۷-۸-۹-۱۰-۱۱-۱۲۔ تو جیسے دو اور گیارہ نمبر کے خطوط ہیں ایسے ہی ایک اور بارہ نمبر ہی خطوط ہونگے۔ کیونکہ ان دونوں خطوں کے شروع اور انتہائے ہو ہوئی یا مساوی کیفیت ہی انہیں خطوط ۱۲ اور بارہ میں شامل ہے۔ اگر یہ خط محو کر دیا جاوے تو کوئی نقطہ ہی باقی نہیں رہے گا۔ مثلاً (اس مفید جگہ کے ہر ایک حصہ میں انتہائی یا ابتدائی نقطہ قائم ہو سکتی ہیں۔ یا یہ کہ پہلے سے ہی موجود ہیں۔ تحفہ یا کشش سے خود بخود ان کا اظہار یا احساس ہو جاتا ہے۔ ۱۲۔

پہلے خط کا انتہائی نقطہ دوسرے خط کا شروع ہے۔ علیٰ ہذا القیاس دوسرے تیسرے۔ چوتھے اور پانچویں تک یہی سلسلہ برابر چلا جاویگا۔ اگر ہم ان ہر پانچ خطوط کا سلسلہ آپس میں ملا دیں تو تمام درمیانی۔ ابتدائی۔ انتہائی نقطے ایک ہی نقطے میں شامل ہو کر خط مسلسل بن جاویں گے اور اس وقت یہ نہیں کہہ سکیں گے کہ اس خط کے درمیان میں بھی نقطے ہیں۔ سوائے اسکے کہ ہم اس مذہب کے معتقد ہوں کہ

دہر خط چند نقاط سے مولف ہوتا ہے۔

”یاد رہے کہ جب چند نقطے ملا دے جاتے ہیں۔ تو ایک خط بن جاتا ہے۔ اس مذہب کے قائلین کے خیال میں جسطرح ذرات سے اجسام مرکب ہیں۔ اسی طرح خطوط بھی نقاط سے مولف ہیں۔ ان کے نزدیک مثلاً جہان..... نقطوں کو ملا دیا جاوے۔ تو خط بن جاتا ہے۔ چونکہ نقاط

مقدم ہیں۔ اور خطوط بالعدی صورت اس واسطے کہا جاویگا۔ کہ ہر خط کی بنیاد یہی نقاط ہیں۔ جیسے صورت ہو یہ مسلمہ ہے کہ ہر وجود یا ہر کیفیت محسوسہ کا ایک شروع اور ایک خاتمہ ہوتا ہے۔

جیسے یہ تسلیم کیا گیا ہے۔ ایسے ہی یہ بھی تسلیم کیا جاتا ہے۔ کہ:-

”دہر شروع محسوسہ کا حشر خاتمہ ہوتا ہے۔

جو وجود یا جو کیفیت ہمارے احساس میں آتی یا آچکی یا آنے والی ہے۔ اگر اس کا کوئی شروع ہے تو خاتمہ ہی ہے۔ عام اس سے کہ ہم اس شروع یا خاتمہ سے خود واقف ہوں یا نہیں۔ ممکن ہے کہ ہم اس شے یا کیفیت کے شروع تو جانتے ہوں۔ لیکن ان خاتموں سے ہمیں کوئی آگاہی نہ ہو یا ایک وجود اور ایک کیفیت کا خاتمہ تو ہم جان سکیں۔ لیکن اسکے شروع سے ناواقف ہوں۔ اور اکثر ایسے وجود ہیں جو ایک شروع رکھتے ہیں۔ لیکن وہ نہیں جانتا کہ ایسا شروع کب ہوا تھا۔ اس کی زندگی کا خط صفحہ دیکھ کر کھینچا جاتا

یا ایسی کیفیتیں ہی ہونگی جنکے شروع اور خاتمہ سے ہم اب تک ناواقف ہیں جیسے صلیب
وجود اور کیفیتیں ہوتی ہیں۔ ایسے ہی انکے شروع اور خاتمے ہی ہوتے ہیں۔ وجود یا
اشیا مری کے شروع اور خاتمے ہی مری ہی ہوتے ہیں اور اشیا غیر مریہ
کے غیر مری۔

دنیا کا جو مجموعہ ہے۔ اسکے درمیان جو کچھ پایا جاتا ہے۔ وہ اُسکے اجزائے
صغیرہ اور کبیرہ ہیں۔ اس حساب سے یوں کنا پڑیگا۔ کہ
"دنیا اجزائے صغیرہ اور کبیرہ اور کیفیات صغیرہ یا کبیرہ سے مولف ہے
یا انہیں اجزائے نام دوسرے الفاظ میں دنیا ہے۔ ہم کیفیت شروع اور خاتمہ کے
مقابلہ میں ایک اور سلسلہ ہی پاتے ہیں۔ جیسے تجزی اور کلی کے نام سے تعبیر کرتے
ہیں۔ کوئی ایسی کیفیت نہیں کہ جسکا جز یا کل نہ ہو۔ ہر جز کیواسے ایک کل ہوتا ہے۔
اور ہر کل میں جزیات ہیں ہر جز ہی اپنے کل کا ثبوت ہے۔ اور ہر کل اپنے جزیات
پر شہادت ہر جز ہی کل میں ایک نسبت ہے۔

بقیہ حاشیہ۔ جسے وہ ہوش میں آکر محسوس کرتا ہو۔ لیکن اگر اُس سے پوچھا جاوے کہ تمہارا شروع کب اور کس طرح
ہوا تھا۔ تو وہ آخر تک جواب نہیں دے سکیگا۔ سوائے اسکے کہ اور کچھ کے شروعات دیکھ کر اپنے شروع پر
ہی نظیر استدلال کرے۔ ۱۲۔

۱۰۔ یہ بحث کی جاتی ہے کہ۔

"اکل مقدم ہے" یا "جز مقدم ہے"

یہ تو بالکل صاف ہے۔ جب تک کلی نہ ہو جزیات کا ہونا ناممکن ہی۔ لیکن یہ نہیں کہنا جاوے گا۔ کہ پہلے کل کا وجود ہوا اور
پھر جزیات کا۔ خلاف اسکے کہنا جا سکتا ہے کہ۔
"جزیات سے کل بنتا ہے۔"

ہم نہ انکی کیفیات میں ہر کچھ پاتے ہیں کہ ہر وجود اور ہر کیفیت کا شروع جزویات سے ہی ہوتا ہے۔
اجسام جزویات سے مرکب ہیں۔ تمام کے تمام جزویات ہیں۔ خیالی اور ذہنی کیفیتیں ہی جزیات سے ہی
کیفیت کی حاصل کرتی ہیں۔ قدرتی سامان ہی اسپر شہ ہے۔ گوہاری سامنے قدرتی مواد بہ حیثیت کل کے

جزیات میں وہ تمام کیفیتیں بغیر کیفیت مقدار کے پائی جاتی ہیں۔ جو انہیں کے کل میں ہوتی ہیں۔ کل میں ہیئت مجموعی وہ تمام کیفیتیں موجود ہوتی ہیں۔ جو اسکے اجزاء میں مشاہدہ کی جاتی ہیں۔ پانی کے ایک قطرہ اور آگ کے ایک خفیف شعلہ اور مٹی کے ایک ذرہ اور ہوا کے ایک جھونکے میں وہ تمام کیفیتیں پائی جاوینگی جو انکے کل میں موجود ہیں۔

ہر کیفیت میں دو قسم کی کششیں پائی جاتی ہیں۔
 ”اثباتی“ ”منفی“

اثباتی وہ کششیں ہیں جن سے ایک کیفیت یا ایک وجود ثابت ہوتا ہے۔ اور منفی وہ جو ایک وجود یا ایک کیفیت کی نفی کرتی ہے۔ تمام مادی شئیں یا مادی کیفیتیں جو ہمارے ارد گرد پائی جاتی ہیں اور جنہیں ہم محسوس کرتے ہیں۔ وہ اثباتی اور منفی قانون کے تابع ہیں۔ ہر مادی وجود یا محسوسہ کیفیت شروع اور خاتمہ رکھتی ہے۔ دنیا کے مجموعہ میں جس قدر مختلف نوعین پائی جاتی ہیں۔ وہ اس مجموعہ اعظم کے جزیات صغیرہ اور کبیرہ ہیں۔ چونکہ ہم بوجہ اجزائے صغیرہ یا کبیرہ ہونے کے اپنے مجموعہ کی کیفیت تامہ سے پورے طور پر ماہر نہیں ہیں۔ یا نہیں ہو سکتے۔ اس واسطے ہمیں مجموعہ اعظم کے مقابلہ میں ہمیشہ انہیں اجزائے صغیرہ اور کبیرہ سے استدلال کرنا پڑتا ہے۔
 جب ہم یہ کہتے ہیں کہ:-

”ہر جاندار کی واسطے موت لازمی ہے۔“

”یا ہر کیفیت محسوسہ کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔“

”یا سب کیفیات محسوسہ فانی ہیں۔“

تو ہمارا یہ کہنا اس اعتبار سے نہیں کہ ہم نے کل خاندان کو مرتے دیکھا ہے۔

یقینہ حاشیہ۔ لایا گیا آتا ہے۔ لیکن ان کا تالیف اور ترکیب ہمیں یقین دلاتی ہے کہ وہ چند اجزاء کا مجموعہ ہیں۔ یہ منظر ہمیں اس بحث پر پہنچاتا ہے کہ جزئی کلی سے مقدم ہے۔ ۱۲۔

ایتمام کیفیات محسوسہ کا ہمارے سامنے خاتمہ ہوا ہے۔ یا سب محسوسہ کیفیات کا
افنا ہمارے مشاہدہ میں آچکا ہے۔ بلکہ باہین اعتبار کہ ہم نے اس مجموعہ اعظم کے
اجزائے کثیرہ میں ہر آن ایسے ہوتے دیکھا۔ اور مشاہدہ کیا ہے اور اس دلیل
سے کہ ہم تجزی اور کلی میں ایک تلازمہ کے بھی منقرض ہیں ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ:-
”جب جزیات میں یہ انقلاب لازمی ہے۔ تو

”کلی یا مجموعہ اعظم میں ہی لازمی ہوگا۔

ہم اپنی ہی زندگی میں بہت سے کام کرتے ہیں۔ ہمارے ہر کام کا جیسے شروع
ہوتا ہے۔ ویسے ہی ایک خاتمہ ہی ہوتا ہے۔ اس طرح ہم اور کاموں کی نسبت
بھی خیال کر سکتے ہیں۔ ہم جو کام کرتے ہیں۔ وہ ایک صورت میں ہمارے اجزاء
ہیں۔ جیسے ہمارے اجزاء باری باری ختم ہوتے جاتے ہیں۔ ایسے ہی ہم بھی
درجہ بمقابلہ ان کے مجموعہ اعظم ہیں۔ ایک وقت ختم ہو جاوینگے۔ ایک
فلاسفہ کہتا ہے۔

”ہم پیدا ہونے کے ساتھ ہی مرتے ہی جاتے ہیں۔

یہ بالکل سچ ہے۔

زندگی یا وقت کا جو عرصہ گزرتا ہے۔ وہ ہمارے مجموعہ زندگی میں سے کم ہو
ہو کر ہمیشہ کیواسطے باعتبار اس دنیا کے مرجاتا ہے۔ جب تمام وقت گزر جاتا ہے۔

طے ہو جودادہر کیفیت کا خاتمہ یا انجام اپنی شروع کی روش یا طرز کے تابع ہوتا ہے۔ تمام وجودوں اور تمام کیفیات کا
شروع ہندرج ہوتا آیا ہے۔ اور ہندرج ہی ہوتا ہے۔ چونکہ ہر شروع اور ابتدا کی چند اسباب کے تابع ہے۔ اس واسطے ہمیشہ
اسباب کے مطابق بہ تدریج امین ترقی ہوتی رہتی ہے۔ جیسا کہ شروع قانون تدریج کا پابند ہے۔ ایسا ہی ایک خاتمہ ہی
ہو گا۔ کوئی وجود اگر کوئی کیفیت سے لو۔ اسکا انحطاط ایک ہی دفعہ نہیں ہوتا رفتہ رفتہ۔ جزیات کا انحطاط یا خاتمہ بھی
رفتہ رفتہ ہوتا رہتا ہے۔ بڑھ کر کیسا تھ ہی گہاؤ کی رفتار ہی جاری ہو جاتی ہے۔ ایک پودہ پھوٹتے ہی جیسی ترقی کرتا جاتا ہے
دیسی ہی تنزل میں ہی آتا جاتا ہے ایک بچہ پیدا ہونے کے ساتھ ہی بڑھتا اور نشوونما پاتا ہے۔ لیکن اسکے ساتھ ہی بعض
مواد اور کیفیات میں کمی بھی آتی جاتی ہے۔ پھر ترقی کے اسباب یا مواد ایک بہر خاص پر پھونک ٹھہر جاتے ہیں۔ اور انحطاط

تو ہم خود ہی اپنی موجودہ حیثیت میں باقی نہیں رہتے۔ اسی کا نام ہمارے مقابلہ میں موت اور فنا ہے۔

جب ہم تبدیلی مرتے ہیں۔ تو اس کا نام موت صفر ہے۔

اور جب برہیت مجموعی ہمارا وقت ختم ہو جاتا ہے۔ تو اس کا نام موت کبر ہے۔

اس سے ہم اس نتیجہ پر پہنچ سکتے ہیں۔ کہ جب ہمارے ہر ایک مجموعہ اعظم کی واسطے بتبعیت اجزائے صغیرہ اور اجزائے کبیرہ کے ایک خاتمہ یا ایک انجام ہے تو پھر کسی نہ کسی روز ایک آخری مجموعہ اعظم کی واسطے بھی کوئی نہ کوئی خاتمہ ہو گا یا ہونا چاہئے۔ (جسے خاتمہ اکبر کہا جاویگا۔)

مجموعہ اعظم کا نہ تو ہم نے شروع دیکھا ہے۔ اور نہ ہی ہم اسکے خاتمہ سے واقف ہیں۔ لیکن جب اس کی جزئیات کا جن سے اور یہی بڑے بڑے اندرونی یا ضمنی مجموعے مرتب ہیں۔ شروع اور خاتمہ ہوتا ہے تو اس نظیر سے ہم اس نتیجہ پر آسانی سے پہنچ سکتے ہیں۔ کہ اس مجموعہ کا بھی شروع ہو گا جب شروع ہو گا تو اس کا خاتمہ ہی لازمی ہے۔ ایک وجود کے شروع کے نہ جاننے سے ہم اسکے خاتمہ سے انکار نہیں کر سکتے۔ اگر مجموعہ اعظم کا کوئی خاتمہ نہیں یا نہیں ہونا چاہیے۔

بقیہ حاشیہ۔ کامل ہونے لگتا ہے۔ یہاں تک کہ تمام مادی کیفیتیں نہ اکیلے ہو کر ہر وجود فنا ہو جاتا ہے۔ جب کسی یہ کہنا جاتا ہے کہ خلا خاتمہ یک لخت ہو گیا۔ تو اس کا یہ مطلب نہیں لیا جاتا۔ کہ تدریجی انحطاط کوئی نہیں ہوا ہے تدریجی انحطاط تو ہم پیدائش سے ہی شروع ہو جاتا ہے۔ جو خاتمہ ہوا ہے۔ وہ تدریجی انحطاط یا تدریجی خاتمہ ہی کے ماتحت ہوتا ہے۔ اس صورت میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ کوئی خاتمہ یک لخت ہوا ہے۔ یا کوئی خاتمہ یک لخت ہی ہو سکتا ہے برخلاف ایک مدت یا ایک عرصہ کا پابند ہو چکا عمل تدریجی ہوتا رہتا ہے۔ ۱۲۔

۱۵۔ بحث طویل اور دلچسپ ہے۔ کہ قانون خاص جو اس وقت اس مجموعہ پر حادی اور مشر ہے وہ حقیقت ہم فنا ہو جاتے ہیں۔ یا کسی نہ کسی صورت میں باقی رہتی ہیں۔ بہت سے لوگ یہ اعتقاد رکھتے ہیں۔ کہ جو کچھ ہم محسوس کرتے یا پاتے ہیں۔ وہ تمام فانی ہی۔ فنا کے عمل میں اسکے خلاف بہت سے لوگوں کا یہ عقیدہ ہے کہ کسی وجود

تو ہمیں یہ استحالہ لازم آنے کا اندیشہ ہے کہ دنیا کے موجودہ اجزائے صغیرہ اور کبیرہ اس مجموعہ اعظم کے اجزاء نہیں ہیں۔ کیونکہ یہ لاشعری ہے کہ جو کل کی کیفیت ہو۔ وہی جزیات میں بھی پائی جاوے۔ جب کل کا کوئی خاتمہ نہیں ہے۔ تو اجزاء کا کس طرح ہو سکتا ہے۔ حالانکہ ہم مشاہدہ کے ذریعہ یقین کئے ہوئے ہیں کہ اجزائے صغیرہ اور کبیرہ اس مجموعہ اعظم کا خاتمہ لازمی طور پر ہوتا رہتا ہے۔

یہ ثابت ہے کہ:-

”جو کام ہم شروع کرتے ہیں کبھی کبھی نہ اسکا خاتمہ ہوتا ہے۔
 ”جو قدرتی کام شروع ہیں یا شروع ہوتے ہیں۔ اُن میں سے بھی اکثر کا خاتمہ ہوتا ہے۔ یہ دونوں مشابہات ہمیں اس طرف جانے کا اشارہ کرتے ہیں کہ جس مجموعہ اعظم میں ہم رہتے ہیں وہ بھی پایدار نہیں ہے۔ ایسین بھی ایک خامی ہے۔ جس

بقیہ حاشیہ۔ اور کسی کیفیت کو فنا حقیقی لازمی نہیں ہے۔ فنا مجازی ہوتی ہے۔ جتنی مادی شے ہیں۔ اُن سب کا کسی نہ کسی دیگر حالت میں۔ استحالہ ہوتا رہتا ہے۔ اہلی خال لازم نہیں آتی مان یہ ضرور ہے کہ ہم ایسی استحالی کیفیتوں کو کما حقہ واقفیت نہیں رکھتے۔ انسان کا جسم مادی ہے۔ مرنے پر اسکی شکل تحلیل یا کر بدل جاتی ہے اور جسمانی ذلت کسی اور کیفیت کے ساتھ ملکر کوئی اور صورت اختیار کرتے ہیں۔ کوئی کٹا کیفیت اور کوئی سادہ وجود دے۔ نو۔ پایا ایسا ہی جاتا ہے۔ کہ نہیں فنا حقیقی نہیں ہے کیونکہ اگر فنا حقیقی ہو تو اور اشکال یا اور مواد میں مستحیل نہ ہو سکیں۔ حالانکہ ایسا ہر وجود کیساتھ متلازم ہے۔ اس کے بعض نے یہ نتیجہ بھی نکالا ہے۔ کہ چونکہ فنا حقیقی کسی وجود کا خاصہ لازمی نہیں ہے اس واسطے یہ سلسلہ یوں ہی چلا جاوے گا۔

اور یوں ہی چلا آئے۔ ہماری رائے میں یہ تاویل درست نہیں ثابت ہے کہ جب جزیات میں ایسی فنا موجود ہے۔ تو اسکی مجموعہ اعظم کیونکہ اسکی لازمی ہے۔ یہ جذبات ہیں کہ ایسی فنا کو مجموعہ اعظم کسی اور شکل میں تبدیل ہو جاوے گی لیکن یہ کبھی نہیں کہا جاسکتا کہ اس مجموعہ اعظم کا کوئی خاتمہ یا کوئی انجام ہی نہیں۔ انہی اجزائے عالم سے جو تحلیل اور تبدیل ہوتی ہے۔ وہ معلوم اور لامعلوم کیفیات میں منتقل ہو جاتی ہے۔ ہم اس کو قیاس کر سکتے ہیں کہ جب مجموعہ اعظم کا خاتمہ ہو گا۔ تو اسکی کیفیت مستحیل اور شہدہ ہی کسی اور شکل پر۔ اور جس پر جو کیفیت استحالہ اجزائے صغیرہ یا اجزائے کبیرہ مجموعہ اعظم میں پائی جاتی ہے جو کچھ اسکا بہت سا حصہ ہی لامعلوم اور لادراک ہوتا ہے۔ اس واسطے مجموعہ اعظم کی کیفیت فانی بھی اگر لامعلوم اور لادراک خیال کریں گے تو اس میں کوئی قبح نہ ہوگا۔ یہ ممکن ہے کہ جب مجموعہ اعظم کا خاتمہ ہو۔ تو ہم بعض آلات اور بعض ذرائع سے کچھ نہ کچھ معلوم اور دریاغ ہو سکیں

طرح انسانی اجسام رفتہ رفتہ گھٹتے گھٹتے دائرہ موت میں آجاتے ہیں۔ اس طرح کل مجموعہ اعظم بھی اپنی اجزائے کی تدریجی رفتار کا نقش قدم لیکر خاتمہ میں آجاویگا۔ موت اور خاتمہ صرف جاندار اجسام کیساتھ ہی مخصوص نہیں ہے۔ جو اجسام اور جو کیفیات بے جان کہی جاتی ہیں۔ ان میں بھی موت اور خاتمہ کا عمل جاری رہتا ہے۔ اور بصورت خاتمہ کے انکی تحلیل اور تبدیلی بھی ہوتی رہتی ہے۔ ان کا بیان ہونا انہیں اس مجموعہ اعظم کے دائرہ سے باہر نہیں نکال سکتا ہے۔

حکما کے نزدیک اس کلی خاتمہ کا نام خواہ کچھ ہی ہو۔ مذہب کی اصطلاح میں اسے خستہ اعظم یا قیامت سے تعبیر کیا گیا ہے۔ ہر مذہب میں یہ کہا گیا ہے۔ کہ ایک نہ ایک وقت میں کسی نہ کسی بیج پر اس دنیا کا خاتمہ ہونے والا ہے۔

مذہبی فلسفہ میں ایسا عقیدہ اس عقیدہ پر روشنی ڈالتا ہے۔ کہ حکما اور مذہب میں اصولی امور کے متعلق کہاں تک اتحاد ہے۔ قیامت کے معنی قائم ہونیکے ہیں۔ جسے دوسری الفاظ میں ثابت اور روشن ہونیکے معانی میں بھی تاویل کیا جاسکتا ہے۔ چونکہ مجموعہ اعظم کے خاتمہ کی کیفیت عایدہ جدیدہ کا کافی اظہار ہو جاویگا اس واسطے مذاہب میں سے مشاہدہ کامل کر بھی تعبیر کرتے ہیں۔ جب ہم بائیان یا معتقدان مذاہب کے زبانی یا الفاظ میں مجموعہ اعظم کے خاتمہ کا ذکر سنتے ہیں۔ تو ہمارے دلوں میں شکوک اور شبہات پیدا ہوتے ہیں اور ہم بجائے مزید تحقیق کے جلد بازی کر معترض ہونا زیادہ تر پسند کرتے ہیں۔ یہ جلد بازی درحقیقت اس امر کا نتیجہ ہے۔ کہ ہم نے مذاہب کی فلسفی پر غور نہیں کی۔ اور فلسفہ سے اسے بہت دور سمجھا ہے بعض وقت یہ خیال کیا جاتا ہے۔ کہ مذہبی فلسفہ کی بنیاد صرف عقیدہ پر ہی ہے۔

بقیہ حاشیہ چونکہ اس وقت ہم یہی بحث اجزا کی تدریج اور مجموعہ اعظم کے دائرہ خاتمہ میں ہو گئے۔ اس واسطے ہمیں کسی کیفیت عایدہ جدیدہ کا کافی علم نہیں ہو سکتا۔ بلکہ علم کافی یا ناقافی نہیں ہو سکتا۔ لیکن اس کو یہ لازم نہیں آتا کہ ایسی کوئی جدید عایدہ کیفیت نہ ہو۔ یہ مصداق عدم علم شرمنازم عدم شرم نہیں۔ یہ تو مجموعہ اعظم کی کیفیت عایدہ جدیدہ ہوگی۔ ہم مذہب اسی عالم میں ایسے استحالے دیکھتے ہیں۔ کہ ان کی کیفیات عایدہ جدیدہ کا علم ہی صدیوں کے تجربہ اور مشاہدہ کے بعد ہوا ہے۔ ۱۲۔

عقیدہ میں کوئی چون و چرا نہیں ہو سکتی۔ بیشک مذاہب چند عقائد کا مجموعہ ہیں لیکن یہ کہنا یا یہ مان لینا کہ ان عقائد کی کوئی بنیاد نہیں ہوئی۔ ایک وسیع بد نظمی کرتا ہے۔ ممکن ہے کہ ہر مذہب میں فلسفہ کی طرح چند عقیدے کمزور دلائل پر ہی مبنی ہوں۔ لیکن یہ نہیں کہا جاسکتا کہ مذاہب کے سب عقیدے ہی حدود دلائل سے باہر ہو گئے ہیں۔

خاتمہ مجموعہ اعظم کا بھی ایک مذہبی عقیدہ ہے۔ یہ ویسے ہی دلائل کے تابع ہے۔ جیسے کہ اس بارہ میں حکیموں کا عقیدہ ہے۔ بعض ہدیت دانان زمانہ حال نے اسپروروشنی ڈالی ہے۔ کہ آفتابی حدت میں دن بدن کمی آتی جاتی ہے۔ اور کسی روز آفتاب کی حدت اور نور سی طاقت بالکل گھٹ جاوے گی۔ مذاہب پرست اگر یہ مسئلہ بیان کرتے تو اسکے ساتھ تجربی اور مشاہداتی دلائل کیسا اٹھا اٹھالی اور جبروتی دلائل ہی لاتے ہیں۔ ایک یہ بھی فرق ہوتا ہے کہ فلسفہ مذاہب میں ہمیشہ عام دلائل سے کام لیا جاتا ہے۔ جن میں بہت کچھ اخلاقی فلسفہ کا مواد بھی ہوتا ہے۔ نہ تو ان میں منطقی بحث ہوتی ہے۔ اور نہ ہی طبعی استدلال لیکن جب انہیں محکم علمی پر رکھا جاتا ہے۔ تو ان کا اکثر حصہ کھراکل آتا ہے۔

اگر ہم تمام عقائد مذہبی اور اخلاقی تعلیمات کا مقابلہ کریں۔ تو ہمیں پتہ لگ جاوے گا۔ کہ مذہبی عقائد کا اکثر حصہ اخلاق میں پایا جاتا ہے۔ صرف ایک بانی مذہب یا خدا کی باخبر کا عقیدہ باقی رہ جاتا ہے۔ اور اگر بہ نظر معائنہ دیکھیں تو یہ شکل بھی حل ہو جاتی ہے۔ اخلاقی فلسفہ اور پولیٹیکل سائنس کی بحثوں میں یہ مان لیا گیا ہے کہ :-

۱۔ ہر فلسفہ کیواسطہ استدلال کو طریقہ جدا کا نہیں۔ اخلاقی فلسفہ میں ان دلائل کو کام نہیں لیا جاتا جن کو غیر اخلاقی میں استدلال کرتے ہیں مذہبی فلسفہ میں عقائد کی جتنی کل دلائل کا انحصار اور وثوق :- ۱۔ خدا اور بانی مذہب پر ہوتا ہے ہر عقیدہ کیساتھ یہ شرط ہوتی ہے کہ اسے یوں ماننا چاہیے کہ پر عمل فرمایا ایسی ہی ہوتا ہے۔ جیسے اخلاقی فلسفہ سکھاتا ہے۔ گو اخلاقی فلسفہ میں یہ دو امتیازی جہتیں نہیں ہوتیں۔ مگر مذہب کی طرح یہ کہا جاتا ہے۔ کہ ایسا ہی ہونا چاہیے۔ یا کہ اس فلسفہ میں بہت دلائل کا ایک خاصہ طریقہ خاتمہ دیا جاتا ہے۔ یہ کسی اخلاقی فلسفہ سے کہتا ہے کہ :-

، دنیا یا سوسائٹی کے انتظام اور اغراض تمدن کی واسطے لازمی ہے۔ کہ منجملہ افراد متفرقہ کے کوئی فرد خاص ہی ہو۔ یا کسی فرد یا افراد خاصہ کے ہاتھ میں کل انسانوں کے امور متحدہ بقول فیض رہیں اس طریق عمل یا اس تعلیم سے تخصیص کی ضرورت ثابت ہے۔ یہی یہ بحث کہ انسانوں میں سے ہی ایسی تشخیص ہو سکتی ہے۔ یا انسانوں سے کہیں باہر کسی اور اعلیٰ طاقت سے ہی کام لیا جاسکتا ہے تو ہمیں انسانوں کی تاریخ و ضاحت سے بتلاتی ہے۔ کہ انسانی جماعتیں ہمیشہ اس بات کی تلاش میں رہتی ہیں۔ کہ کس کو یہ خصوصیت دی جاوے۔ تو ہم پرستی بہت پرستی سب اسی تلاش کے مقدمات تھے۔ اور اگر وحدت کا مسئلہ درست ہو۔ تو ان سب تحقیقاتوں کا خاتمہ ہے۔ انسان متحدی معاملات میں ہمیشہ نیچے سے اوپر جاتا۔ اور اپنے ہی میں سے ایک یا چند افراد کی بعض امور کے واسطے تخصیص کرتا ہے۔ بعض افراد نے کبھی کبھی کوشش اور یہ ہمت بھی کی کہ سب لوگ مطلق العنان ہو جاویں۔ کوئی کسی کا پابند نہ رہے۔ لیکن مابعد کے تجربوں نے ثابت کر دیا ہے کہ یہ روش مفید نہیں ہے۔ بعض لوگ حکومتی پابندیوں

بقہ حاشیہ۔ ، بدداری خاصہ انسان کا ہے۔ تو وہ درحقیقت ایک ختم حکم دیتا ہے۔ مذہب کتاب کریم زمین خدا کی جانب سے (جو علت العلل ہے) یہ حکم دیتا ہوں۔ اخلاق کہتا ہے۔ کہ میں تمہیں یہ حکم سوا سوا دیتا ہوں۔ کہ میں نے حقایق الاشیاء پر غور اور بحث کر کے تمہارے واسطے اسکی خصوصیت ثابت کی ہے۔ مذہب کی بعض وقت یہ بد قسمتی ہوتی ہے۔ کہ لوگ اخلاقی جہت سے تو انہیں امور اہل اعمال کی تصدیق کرتے ہیں۔ جو مذہب سکھاتا ہے۔ لیکن جب مذہبی دنگ میں انہیں عقیدوں کے نام سے پیش کیا جاتا ہے۔ تو لوگ منحرف ہو جاتے ہیں۔ اگر ایک ایسی کتاب بنائی جاوے جنہیں ایک طرف اخلاقی تعلقات اور دوسری کالم میں مذہبی عقائد ہوں۔ تو شاید بہت ہی کم اختلاف باقی رہ جاوے۔ ان حرف ایک بانی مذہب اور خدا کے وجود کی قید ان کو بھی ثابت ہوگی۔ اور یہی مرحلہ آرزو

سے تو گھبراتے ہیں۔ لیکن جب اپنے خاندان کی چار دیواری میں جاتے ہیں۔
تو پراسی کے پابند ہو جاتے ہیں۔

لوگ روز دیکھتے اور پاتے ہیں۔ کہ ہر شروع کا ایک خاتمہ ہی ہوتا ہے۔ ہر سستی
کے ساتھ فنا کی پٹ بھی لگی ہوئی ہے۔ لیکن جب مجموعہ اعظم کے فنا دار خاتمہ پر
آتے ہیں۔ تو ان سب مشاہدات سے الگ ہو جاتے ہیں۔ فالون جزی اور کلی کے
ہر موقع پر متعرف ہوتے ہیں لیکن جب اس مرحلہ پر آتے ہیں۔ تو ان تمام پہلے اور
قریبی اعتراضات سے منحرف ہو جاتے ہیں۔ ہم جزی انقلابات اور خاتون اور
صرف حسرت کا ہی سبق بنیں لیتے۔ بلکہ ہمارے اخلاق پر ہی انکا بہت کچھ اثر
ہوتا ہے۔ جب جزی انقلاب اور خاتمہ ہمارے اخلاق اور عادات پر مؤثر ہے۔
تو مجموعی خاتمہ کا خیال اور نظارہ اس سے بھی زیادہ مؤثر ہو سکتا ہے۔ مذاہب ہی نہیں
بلکہ حکیموں کا گروہ بھی (سوائے چند کے) ہمیں ان حادثات کے متعلق ہمیشہ اس
دلیل سے توجہ دلاتا ہے کہ ہم اپنے اخلاق اور عادات کی اصلاح کریں اور سوچیں
کہ ہماری ہستی کے جزئیات اور اسکا مجموعہ اعظم کیا حقیقت رکھتا ہے اور مادی اجزا
کے مقابلہ میں روحانی کیفیتوں کا حشر کیا کچھ ہو سکتا ہے بحث اور جھگڑا نہ کرو بلکہ
خود سے دل سے دنیا کے دلچسپ منظر کا تماشا کرو۔

تمام

CALL No.	8914 JKW	ACC. NO.	14129
AUTHOR	M. I. U. L. W.		
TITLE	S. H. L. S.		
29 NOV 1988			
14 DEC 1988			
THE BOOK MUST BE CHECKED AT THE TIME OF ISSUE			



MAULANA AZAD LIBRARY **ALIGARH MUSLIM UNIVERSITY**

RULES:-

1. The book must be returned on the date stamped above.
2. A fine of **Re. 1-00** per volume per day shall be charged for text-books and **10 Paise** per volume per day for general books kept over-due.

